المسيرى ونقد ما بعد الحداثة

دراسات فى نقد الغرب

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

2017



إهداء

وهل يمكن أن أهدى هذا العمل عنك إلا إليك!

مدخل إلى عالم المسيري

المسيرى ومؤلفاته

[1]

أكدت كل الكتابات حول المسيرى التى كتبت بعد وفاته أنه عمل بمفرده، كما أنه مؤسسة كبرى اختزلت فى رجل واحد. وسوف نقدم نماذج لبعض هذه الكتابات التى توضح صورة المسيرى لدى معاصريه، فهو: "واحة اسمها عبدالوهاب المسيرى"، هذا ما كتبته منار الشوربجى فى المصرى اليوم: نراه "فى كل لحظة وفى كل مكان"، كما تحدثت شريكة مشواره الفكرى والنضالى هدى حجازى: فهو "إذا غاب حضر"، فهمى هويدى، حيث كتب له الخلود: فهناك "الموتى الأحياء والأحياء الموتي"، وفوزى منصور: إن المسيرى باق وسيظل دومًا" كما أكد عبد الجليل مصطفى: "حتى فى ساحة النضال كان معلمًا"، جورج إسحاق فى الدستور: وهو "العلامة المناضل"، نادر الفرجانى ، و"العالم المناضل"، أحمد بهاء الدين شعبان: المثقف الاستثنائى ، كما كتب محسن بشور: "المثقف العضوى النموذجي"، كما وصفه محمود عبد الفضيل: ليس فقط لأنه "أضاء حياتنا بنور المعرفة"، بهاء طاهر: بل لكونه "مثقفًا وضمير أمة"، إيمان يحيى: "فهذا الرجل من هذه الأمة"، وحمدين صباحي: إنه "فقيد الأمة" أبو العلا ماضى "المصرى الكريم العنصرين" ، كما كتب سليمان تقى الدين: "والمفكر الحقيقى الذى يموت بين الناس وعلى أشواقهم" . وكتب بشير موسى: إن المساحة التى احتلها المسيرى فى خارطة العرب الفكرية المعاصرة هى بالتأكيد أكبر بكثير مما يظنه محبوه أو منتقدوه.. مثّل هذا المفكر والعالم الجليل وسامًا على صدر كل مجتمع شرف بانتماء المسيرى إليه، أو مؤسسة مجتمعية شرفت بانتسابه إليها. وقد خدم مصر والعرب والإسلام بتفانٍ واقتدارٍ طوال أكثر من نصف قرن بمختلف أشكال العمل التربوى والفكرى والوطنى.

[2]

ونحن هنا نحاول أن نعرض لهذه الكتابات، وهى جزء يسير للغاية، مما كتب عن المسيرى. ونستطيع أن نعدد ليس مئات بل الآلاف من المقالات التى تناولت جهوده، إلا أن الكتيب الذى أصدرته "كفاية" له مذاق آخر مختلف، ليس لأنه عمل؛ يضم كتابات كل القوى الفكرية والسياسية المتنوعة فى مصر، ولا كل الأجيال المختلفة التى عرفت المسيرى، بل لأنه كتب ممن عاش معهم ولهم وبهم المسيرى. وقد هدفت أن أعرض لكتاباتهم فى هذه المقدمة؛ لبيان أن كل مقطوعاتهم الموسيقية تنويعات على لحن واحد حى، وهل تموت الألحان؟! إنها مثل ما قدمه المسيرى، تمثل إيقاع حياتنا. ومن

هنـا، قصدت أن أقدمها بعد عشر سنوات مـن وفاتـه للقـارئ؛ لتوضـح هـى بذاتها الوحدة فى الاختلاف والاختلاف فى الوحدة، فكلها وهى تتحدث عن المسيرى تتحدث عن مصر. مصر التى فى خواطرنا وفى دمانا، يقول جورج إسحاق: "كان الدكتور المسيرى نموذجًا فذًا للفلاح المصرى الفصيح الذى استطاع بعبقرية أن يستفيد من العلوم الغربية الحديثة ويستوعبها دون أن يقع فى أسرها، بل بذل جهدًا فكريًا أصيلًا فى نقدها وتجاوزها وتطويرها بما مكنه من تكوين رؤية خلاقة وفعالة؛ لمجتمعه ومسار تطوره الفكرى والثقافي.(ص11) ويضيف: لقد سعى الدكتور عبدالوهاب المسيرى لأن يقدم درسًا آخر لتلاميذه، ليس فقط فى تقنيات وأساليب البحث العلمى، ولكن أيضًا فى أهمية توظيف هذه التقنيات للدفاع عن قضايا العدل والحرية ولمواجهة الفساد والاستبداد.

لقد أدرك حمدين صباحى أن هذا الرجل من هذه الأمة، حيث يقول: " كان الدكتور عبدالوهاب المسيرى ابنًا بارًا لأمته، وتلميذًا نجيبًا فى مدرسة حضارتها وتاريخها وواقعها، ومعلمًا عظيمًا لأجيال جديدة، يليق بها أن تتعلم منه دروسًا ملهمة، أهمها الارتباط العضوى بين الفكر والعمل، بين التنظير والتطبيق، بين الكتاب والشارع.. وأن المثقف الحقيقى لا يدافع عن حقوق أمته بالكلمة وحدها، بل بالهتاف فى المظاهرة أيضًا. ولا يواجه الوعى الزائف الذى تروجه السلطة، بل يواجه أيضًا دروع وعصى الأمن المركزى ، وأن النضال الثقافى لا يكتمل إلا بالنضال السياسي". (ص44)

[3]

إن عبدالوهاب المسيرى- الذى اخترق بإرادة معرفة جبارة شتى ميادين الفكر الإنساني- أدرك بعبقرية فذة ضرورة المنهج، وأكد عليها ومارسها؛ بحيث أضحت كتاباته المختلفة فى مختلف الظواهر التى تناولها قريبة المنال لوعى المثقف المعاصر. وهذا ما لاحظه الكثير من الباحثين والكتاب.. يقول محمد السيد سعيد: "ما يلفت النظر فى إنجازه الفكرى هو اهتمامه الشديد بالمنهجية. والحقيقة أن مساهماته فى فهم مشكلة المنهج والنماذج المعرفية هى التى ستعيش أطول من غيرها.. كما سيعيش طويلًا بالطبع نقده الحازم للصهيونية كنزعة عنصرية بدائية همجية من الناحيتين الأخلاقية والسياسية". (ص44)

فهو مفكر موسوعى بحجم جمال حمدان صاحب موسوعة شخصية مصر، كما يقارنهما عبد الحليم قنديل، وربما كان المسيرى فى هذه المقارنة أقل من حمدان اهتمامًا بأناقة الحرف وجرس اللغة، لكن لغة المسيرى بدت فى خانة السهل الممتنع، وبدا التقارب مع جمال حمدان ظاهرًا فى نحت المصطلحات، وربما أتيح للمسيرى من السفر فى الجغرافيا وثراء الثقافة وطلاقة الحركة أكثر مما كان لجمال حمدان، وبدا الأثر ظاهرًا فى وعى المسيرى العميق المتفرد ببنية الحضارة الغربية، وفى مقدرته الأسطورية على اكتشاف وتفكيك أساساتها، وفى بلورة وصياغة مناهج تركيبية للتفسير، وفى إعادة قراءة التاريخ الغربى باتجاهاته ومدارسه فى ضوء جديد باهر، وقد تكون موسوعته عن الصهيونية هى الأشهر، لكن موسوعاته اللاحقة تنازعاها فى القيمة، وموسوعته عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة – فى جزأين – عمل فكرى ريادى ينافس فى القيمة موسوعته الأشهر، فلم يكن المسيرى مجرد متخصص فى دراسات الصهيونية، بل كان فيلسوفًا شاملًا بحق". (ص16-17)

[4]

توقف الكثيرون أمام إنجاز المسيرى الموسوعى، وكيف أعاد تصويب عيوننا نحو العدو الحقيقى، لنقرأ ما كتب محمد عبد القدوس فى "الدستور": قبل الدكتور عبدالوهاب المسيرى كانت مواجهة العدو الصهيونى تتم على طريقة "أمجاد يا عرب أمجاد"!! والمثال الشهير لها إذاعة صوت العرب، وجاء الدكتور المسيرى ليواجه بنى إسرائيل بأساليب علمية لأول مرة، وكرس حياته لدراستهم بطريقة مستفيضة لم يسبقه إليها أحد قط، فهو وحده يساوى أمة أو جيشًا بأكمله. (ص23) وكتب أبو العلا ماضى يقول: إن الفكرة العدوانية الإمبريالية الغربية الاستعمارية هى التى تحارب هذه المنطقة وتريدها تحت سيطرتها وتريدها حقيقة مفككة متخلفة وأن "إسرائيل" هى الأداة لتحقيق المخطط الاستعمارى الغربى بأقل تكلفة، وكان يشبه إسرائيل والجماعات اليهودية الصهيونية التى تعمل فى الغرب بالموظف المنافق، الذى يعرف ماذا يريد رئيسه ويتوافق مع أهدافه ويحققها له، أى أن الغرب الاستعمارى يستعمل "إسرائيل" كرأس حربة لتنفيذ مخططاته العدوانية الاستعمارية وليس العكس. (ص38-39)

وليس ثمة شك أن التطور البارز فى رؤيته للإسلام خلال العقود الأخيرة من حياته كان نتاجًا لتطور رؤيته للمسار الراديكالى الذى أخذته الحداثة الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. بمعنى، أن المسيرى وجد فى النهاية أن مسلم القرن العشرين بإمكانه أن يعيش الحياة الحديثة بدون أن يتخلى عن إيمانه، وأن الحفاظ على منجزات الحداثة لا يتطلب الاستسلام لقوى التشيئ الإنسانى أو للتصور الحلولى المادى للعالم. (بشير موسى نافع: صحيفة العرب قطر، ص67). ويرى ياسر علوى أن المتأمل فى أعمال المسيرى يلاحظ أن الانتصار للتاريخ هو الهم الحاكم فى جميع هذه الأعمال، فتحليله للظاهرة الصهيونية على سبيل المثال يقوم على نقد – ونقض – استثنائها لنفسها من التاريخ الإنسانى، وإصرارها على أن الجماعات اليهودية تمثل شعبًا عضويًا يعيش خارج التاريخ.

ومن هنا فإن الخطوة الأولى لفهم وتحليل الظاهرة الصهيونية هى وضعها فى سياقها التاريخى السليم، باعتبارها ظاهرة استعمارية غربية لا يمكن فهمها إلا فى سياق تاريخ الاستعمار الاستيطانى منذ نهاية القرن التاسع عشر، وخلال القرن العشرين، وليس بالعودة إلى النصوص التوراتية والتلمود الذى لم يعد يقرؤه حتى طلبة المعاهد الدينية فى إسرائيل. (ص73-73). وقد كتب سليمان تقى الدين فى "السفير" اللبنانية لقد رأى المسيرى "أن الفكر الصهيونى ليس يهوديًا بل هو استعمارى يستخدم الدين كأداة للتبرير تمامًا كما حدث فى الحروب الصليبية". فالصهيونية هى أحد إفرازات الفكر الاستعمارى الغربى، الذى قام على الفلسفات المادية التى كانت ذروتها "نظرية فوكوياما" عن نهاية التاريخ. لقد سبق للمسيرى أن أصدر كتابًا عام 1972 اعتبر فيه أن نظرية نهاية التاريخ ليست إلا فكرة فاشية. لكن أهم ما بلوره المفكر العربى أن هذه الفلسفة السياسية الراهنة لتاريخ المنطقة؛ من الاندفاعة الإمبريالية الأمريكية ليست معادية للعرب وحسب، بل هى معادية للإنسانية لأنها بالفعل تدعو الإنسان لوقف مسيرة التجاوز نحو ما هو أفضل. (ص100)

وهو ما أكده فى نفس الصحيفة صقر أبو فخر لعل عبد الوهاب المسيرى هو، بلا ريب، أحد أهم المفكرين العرب الذين كان لهم شأن كبير جدًا فى تفكيك الركام المروع الذى أطبق على أدمغة الدارسين العرب، حينما تتصل دراساتهم بفهم المسألة اليهودية والصهيونية. فهو، منذ بداياته

التأليفية، لاحظ غياب نموذج تفسيرى مركب لفهم اليهود واليهودية، ولاحظ أيضًا أن الشائع هو الاختزال والعمومية فى فهم أخطر ظاهرة واجهها العرب منذ حروب الفرنجة وسقوط بغداد. فانبرى بجهد ثاقب إلى إنشاء معمار نظرى جديد يتيح دراسة هذه الظاهرة دراسة علمية نقدية تتخطى ما درج الكتاب العرب عليه فى النظر إلى المسألة اليهودية. (ص102)

يكفى عبدالوهاب المسيرى أنه قدم للعرب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية فى ثمانية أجزاء. إنها إنجازه الأهم، مع أننى أعتقد أن كتابيه عن بروتوكولات حكماء صهيون وعن الجمعيات السرية فى العالم لا يقلان أهمية عن موسوعته، ففى هذين الكتابين أسس منهجا دقيقًا وصارمًا ونقديًا وعلميًا فى آن.

ذلكم فارس التغيير، مفكر الأمة، المثقف العضوى صاحب الموسوعة الصهيونية، وموسوعة العلمانية وصاحبى وصاحبك وصاحب الجميع.. هو الذى عاش فى عمله وخلد فى كتابات مثقفى مصر والعرب مفكرًا مناضلًا ضد الفساد والاستبداد.

[5]

الحديث عن جهود وأعمال عبد الوهاب المسيرى نبع لا ينضب، من حيث الموضوعات والقضايا التى يتناولها، ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة منها: أن كتاباته ودراساته النظرية العميقة، سواء فى اليهودية والصهيونية أو فى العلمانية ونقد الحضارة الغربية أو فى التحيز والخطاب الإسلامى الجديد، وهى جهود لا تنقطع، رغم كل الظروف المحيطة به وبنا والتى تحبط آمال أكثرنا تفاؤلًا. بالإضافة إلى وجود ما يمكن أن يسمى جمعية أصدقاء عبدالوهاب المسيرى التى تمتد باتساع الوطن العربى والعالم الإسلامى، وهى جمعية بالمعنى المجازى وأنا هنا أتجنب استخدام جمع وجموع، ذلك أنها تضم أناسًا يجمع عقولهم الرغبة فى المعرفة وأفئدتهم الأمل فى الإصلاح والتغيير، ممن يمكن أن تلتقى بهم حولك هنا وهناك فى مصر والأردن والمغرب وتونس والجزائر والمملكة العربية السعودية وفلسطين وغيرها، الذين مهما كانت قناعاتهم الفكرية يقربهم المسيرى، حيث يجدون فيه إرادة جبارة للمعرفة، وأملاً لا ضفاف له للإصلاح والحياة والنماء.

وأنـا لـدى مـا أسر بـه للقـارئ، شعور دائمًا مـا يمـلأ كل كيـانى، مـع كل دراسـة أو بحـث أتنـاول فيـه أحد مجـالات اهتمـام المسـيرى أو أنـاقش إحـدى القضايا التى كتب فيها، حيث يراودنى إلحاح -من موقع تخصصى فى - أننى قد استوفيت القول فيمـا كتبـه الرجل. حدث ذلك حين انتهيت من دراستى "المسـيرى والفلسـفة" المنشـورة ضـمن كتـاب "فـى عـالم عبـد الوهـاب المسـيرى: حـوار نقـدى حضـاري" 2004 لكننـى وجـدت لديـه وأنـا بصـدد الانتهاء من كتابى "ما بعد الحداثة والتفكيك" موقفًا متميزًا واعيًا نقديًا ممـا بعد الحداثة، ليس موقف الانبهار والدعوة لهذه الفلسفة، بقدر مـا هو موقف التفهم والتمثل والتحليل والنقد. وكان علىّ أن أتناول موقفه من هذه الفلسفة فى دراستى "الأنت "والأنتـي" مـودرنزم: موقف المسيرى من الحداثـة ومـا بعد الحداثة" وجاءنى نفس الشعور، هاأنا قد استوفيت كل ما يتعلق بما قدمه المسيرى فى الفلسفة، إلا أننى اكتشفت فى سياق إعدادى لعدد أوراق فلسفية الذى سنصدره عن "ليوشتراوس" الذى كتب عنه المسيرى، بل تنـاول أيضًـا كثيرًا من الموضوعات التى تناولها الفيلسوف اليهودى الأمريكى المعاصر، إلا أننـى أحسست ساعتها أنـه فـى كـل مـرة نعـود للمسـيرى ونـداوم قـراءة أعمالـه، فإننـا سنجد فـى المـرة الثانيـة تحليلات واستبصـارات ورؤى جديـدة تضـاف للقـراءة الأولـى، وأيضًـا فـى القـراءة الثالثـة سنجد مـا يثـرى ويزيـد القراءتين الأولى والثانية. وهذا ما اتضح لـى وأنـا أعيد قراءة مـا كتبـه عن: ابـن ميمـون وأسـبينوزا وهـوبز وميكـافيللى ونيتشـه، الـذين أثـروا وشـكلوا مصادر فكر ليوشتراوس ؛ الباحث والمؤرخ فى تاريخ الفكر السياسى، والذى جعل منـه مريـدوه فيلسـوفًا للسياسـة، استلهم القـدماء أفلاطـون والفـارابى، وميز بين القراءة الباطنية والقراءة الظاهرة للنصوص، وزعم أن للفلاسفة أسرارًا تخفى عن العامـة لا يعلمهـا إلا الخاصـة وهـى إنكـار الـدين والألوهيـة ومع هذا توظيف الدين من أجل استقرار الدولة هذا عن ليوشتراوس.

وحـين نقـارن بينهمـا نكتشـف مـا فـى عمـل المسـيرى مـن مغـايرة لهـذه الرؤية وما فى قراءته من عمق ودقة ووضوح. ولما لا؟ فالفارق بين التأويل الباطنى الاشتراوسى والقراءة المسيرية للنصوص هو الفـارق بـين التعـاليم السرية التى يبثهـا الأول لتلاميـذه فـى الظـلام والـدعوة الواضـحة التـى يتلقاهـا محبى المسيرى والتى تتحدد فى النقد والتجديد.

لذا فإن الكتابة عنه لن تنقطع، فالعمل الحالى يضم بعضًا من الدراسات التى قدمت حول الرؤية والمنهج عند المسيرى أقول البعض، ولاتزال بقيتها تنتظر طريقها للقارئ.

[6]

هو عبد الوهاب محمد أحمد المسيرى: ليسانس آداب- أدب إنجليزي- جامعة الإسكندرية (1959م). ماچستير فى الأدب الإنجليزى والمقارن - جامعة كولومبيا Columbia University - الولايات المتحدة الأمريكية (1964). دكتوراة فى الأدب الإنجليزى والأمريكى والمقارن-جامعة رتجرز Rutgers Universit- الولايات المتحدة الأمريكية (1969).

رئيس وحدة الفكر الصهيونى وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (1970 - 1975). المستشار الثقافى للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (1975 - 1979). أستاذ الأدب الإنجليزى والمقارن - جامعة عين شمس (1979 - 1983)، وجامعة الملك سعود (1983 - 1988)، وجامعة الكويت (1988 - 1989). و يعمل أستاذًا غير متفرغ بجامعة عين شمس (1988 - حتى الآن). كما عمل أستاذًا زائرًا بجامعة ماليزيا الإسلامية فى كوالالامبور وبأكاديمية ناصر العسكرية.

المستشار الأكاديمى للمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن (1992 - حتى وفاته). عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية فى ليسبرج فى فيرچينيا بالولايات المتحدة الأمريكية (1993 - حتى الآن). مستشار تحرير عددٍ من الحَوْليات التى تصدر فى مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا.

[7]

1- نهاية التاريخ : مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى. مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة ، 1972، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1979.

دراسة فى فلسفة التاريخ الصهيونى ، نذهب إلى أن الفلسفات الفاشية تحاول دائما أن تضع نهاية للتاريخ (الزمان والمكان) وأن تبدأ من نقطة الصفر . وهذا ما يصنعه الصهاينة بالنسبة لكل من الفلسطينيين ويهود العالم ، إذ تتحول فلسطين العربية إلى إرتسبسرائيل أو صهيون ، أى " أرض بلا شعب " ؛ أما يهود العالم فهم أشخاص مقتلعون لا وطن لهم فهم " شعب بلا أرض " . ويتوقف تاريخ فلسطين (التى تنتظر أصحابها الأصليون ، أى اليهود) ، كما يتوقف تاريخ يهود العالم (فهم يعيشون فى " المنفى " يتوقون للعودة لوطنهم القومى الأصلى !) . وحين يضع الصهاينة نهاية للتاريخ فهم لا يختلفون كثيرًا فى هذا عن النازيين الذين أوقفوا تاريخ كل العناصر التى قرورا أنها تعوق تطور الشعب العضوى (الفولك)

2- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية. مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية(القاهرة 1975).

هذا العمل هو بداية الجهد الموسوعى للمؤلف إذ اكتشف ما سماه "جيتويه المصطلح الصهيونى "، وهى أن كل المصطلحات بل المفردات التى ترد فى الكتابات الصهيونية لها معنى محدود يختلف عن معناه فى النصوص الأخرى. وهذه الموسوعة هى محاولة أولية لحصر هذه المصطلحات والمفردات وتحديد معناها واسترجاع البُعد العربى / النقدى لها .

3- الفردوس الأرضى : دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1979).

دراسة فى الحضارة الأمريكية ، هى فى واقع الأمر دراسة فى الحداثة الغربية ومفهوم التقدم واليوتوبيا التكنولوجية . وترى الدراسة أن الإنسان الأمريكى ، إنسان مادى بالمعنى الفلسفى ، يحلم بأن يؤسس فردوسًا أرضيًا بحيث يتحكم فى كل جوانب حياته الأرضية أو الزمنية ، ولكن ينتهى به الأمر إلى أن يعيش فى الجحيم ، لأن من يحاول التحكم فى كل جوانب الواقع هو إنسان إمبريالى يحاول أن يتأله ، فمثل هذا الإنسان يحكم على نفسه بالتعاسة والبؤس الشديدين . ويضم الكتاب دراسة فى التشابة بين الوجدان الأمريكى والواجدان الصهيونى . كما يضم الكتاب دراسات مطولة عن حركة تحرير المرأة التى تنبأ الكاتب آنذاك أنها ستكتسب مركزية متزايدة فى حياة الإنسان الغربى . ويرى الدكتور المسيرى أن فكر التمركز حول الأنثى فكر حلولى

يسعى إلى إلغاء الثنائيات والاختلافات بين الجنسين، وتهدف إلى تصعيد الصراع بينهما . وهو سيضم كل هذه الدراسات (إلى جانب دراساته عن الأمركة وولت ويتمان ودراسات جديدة أخرى عن أدبيات الأزمة الأمريكية) فى كتاب جديد عن الحضارة الأمريكية ، سيصدر عام 1999 .

4- إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (القاهرة 1993 ، مجلدان ؛ واشنطن 1996 ، مجلدان ؛ القاهرة 1998 ، سبعة مجلدات) . نقابة المهندسين، القاهرة ؛ المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، واشنطن والقاهرة . تأليف وتحرير ، سبعة مجلدات .

ليكتب كل دراسة فى حقل تخصصه ، عن التحيزات التى وجدها أثناء بحثه ، وإمكانية تجاوز هذا التحيز . وكانت الثمرة مؤتمر عُقد فى القاهرة عام 1992 فى نقابة المهندسين . يضم المجلد الأول " فقه التحيز " وهو المقدمة الطويلة التى كتبها الدكتور المسيرى لهذا العمل وبيّن فيها أسباب التحيز وأشكاله وكيفية تجاوزه دون إلغائه ، كما تضمنت بقية المجلدات فكر الدكتور المسيرى والنموذج المعرفى الكامن فى دراساته فى مقالين: الأول للدكتور إبراهيم البيومى غانم بعنوان " إدراك التحيز فى الفكر العربى الحديث " ، أما الثانى فكتبه الأستاذ حسام الدين السيد بعنوان " التحيز والتفسيرات المادية "

5- موسوعة العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: حين انتهى الدكتور المسيرى من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد وجد أنه من المفيد أن يتأمل فى إنجازه ، وأن يحاول أن يعلق عليه.. ويستخلص من النتائج الفلسفية والمنهجية. انظر عرضنا وتحليلنا فى فصل العلمانية.
6- الحداثة وما بعد الحداثة : من الموضوعات التى أصبحت مركزية فى فكر الدكتور المسيرى قضية ما بعد الحداثة ، وقد كتب عنها دراسات كثيرة سيضمها فى كتاب واحد . وهو يرى أن ما بعد الحداثة لا تشكل انحرافًا عن الحضارة الغربية، وإنما هى كامنة فى منظومة الحداثة نفسها وما يسميه " نزعتها التفكيكية" ، لأنها جعلت من قوانين المادة الطبيعة معيارًا لكل شيء ، بما فى ذلك الظاهرة الإنسانية . ولكن القانون الطبيعى لا يعترف بأية مطلقات ، إذ إنه يقوم بتفكيك كل شيء بما فى ذلك الإنسان . ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة أو إنكار المركز ، إلهيًا

كان أم إنسانيًا ، وإنكار القيمة ، بل الحقيقة ، ومن ثم المقدرة على الحكم ، أى أننا وصلنا إلى مرحلة ما بعد الحداثة واللاعقلانية المادية .
وتتضمن هذه الدراسة مجموعة من الفصول ، فيضم الفصل الأول دراسة مقارنة بين التحديث والحداثة وما بعد الحداثة (فى المجال الفلسفى والنفسى وفى موضوع المعنى والترشيد وفى الحقل الجمالي) ، كما يضم دراسة فى الموقف اللغوى بعد ظهور ما بعد الحداثة وعلاقة الدال بالمدلول (اللغة الواحدية واللغة المجازية) وبعض الدراسات الخاصة بأصول ما بعد الحداثة فى التراث الغربى، ودراسة عن الجسد والجنس كصور مجازية نهائية فى الحضارة الغربية الحديثة. وقد أصدر حوارًا حولها فى كتاب مشترك مع المفكر التونسى فتحى التريكى يحمل هذا العنوان.

7- الحلوليةالكمونية : الروحية والمادية : هذه الدراسة ستتعرض للنموذج الكامن وراء دراسات الدكتور المسيرى الذى ينطلق من التمييز بين الانسان والطبيعة . وستتناول الدراسة ما يلى : السبئية –الفيضية– الإنسان الأكبر –إسبينوزا وهيجل وعلاقتهما بالحلولية الغربية – نيتشه –الحلولية والفلسفية الغربية – الغنوصية –القبالاه–الحلولية اليهودية – ابن رشد – ابن عربى – علاقة الحلولية بمفهوم الجماعة الوظيفية والعلمانية الشاملة –الحلولية ونهاية التاريخ –الحلولية وما بعد الحداثة . وستتناول الدراسة موضوعات أخرى على علاقة بالموضوع مثل النقد الأدبى والواحدية المادية وعلاقة الحلولية بالمادية .

8- الجماعة الوظيفية : دراسة حالة : يطرح الدكتور المسيرى فى هذه الدراسة مفهوم الجماعة الوظيفية، ويطبقه على تاريخ الجماعات اليهودية . كما تتضمن الدراسة رأى مارس وإنجلز وفيبروسومبارت فى أصول الرأسمالية . ويشير الكتاب إلى قضية الدولة الصهيونية باعتبارها دولة وظيفية . ورغم أن الكتاب يتناول الجماعات الوظيفية اليهودية إلا أنه يقدم مفهوم " الجماعة الوظيفية " باعتباره أداة تحليلية أكثر تفسيرية وتركيبية من مفهوم " الطبقة " التقليدى .

9- سيرة غير ذاتية غير موضوعية : وهى دراسة موسعة فى مجلد ضخم يتناول فيها المسيرى كل ما يتعلق بحياته فى الجانب الذى يرى أنه يخص القارئ ويتعلق بحياته الفكرية وانتقاله من العلمانية الشاملة إلى العلمانية الجزئية ، ومن القرية إلى المدينة ، ومن دراسة الشعر الرومانتيكى إلى دراسة الصهيونية وتاريخ الأفكار . ولذا كتب سيرته

الذاتية التى تحاول أن تؤرخ لتطوره الفكرى. ولذا فقد أطلق عليها عبارة " سيرة غير ذاتية"، فهى سيرة لا تضم حياة فرد، بل هى سيرة مفكر عربى إسلامى . ولكنها فى الوقت نفسه تتضمن الحقائق الخاصة بفرد معين له أبعاده الخاصة جدًا ، ولذا فهى أيضًا " سيرة غير موضوعية" .

10- معالم الخطاب الإسلامي الجديد : مشروع وحوار : دراسة عن معالم الخطاب الإسلامى الجديد نُشرت بالعربية [المسلم المعاصر العدد 86 ديسمبر 97 – يناير 1998 وفى كتاب عزام التميمى الشرعية السياسية فى الاسلام (لندن 1997)] ، كما نُشرت بالإنجليزية فى مجلتى الأهرام ويكلى (1997) . وقد تمت مناقشة هذه الورقة فى مناسبتين مختلفتين وستنشر الدراسة والمناقشات فى كتاب مستقل .

الفصل الأول

فقه التحيز

إن إشكالية التحيز، أو ما يطلق عليه المسيرى "فقه التحيز" هى كما يذكر "رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد" فى "المنهج" وفى "المصطلح". وهى قضية تواجه الباحث أينما كان فى أرجاء العالم، خاصة فى العالم الثالث. فالباحث ينشأ فى بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها المعرفية، ويجد أمامه نماذج مختلفة مهيمنة، تفرض حضورها على مجتمعه وعلى وعيه. وهى نماذج ثبت نفعها فى واقعها الذى صدرت عنه، وهو العالم الغربى عبر التراكم المعرفى فى المجالات المختلفة الاقتصادية والسياسية، وإن كان لها جوانبها السلبية فى مجالات أخرى. وعلى هذا فهى ليست نافعة فى شعوب مجتمعات أخرى غير غربية. وبالتالى فإن هذه النماذج ليست قادرة على التفاعل مع واقع هذه المجتمعات أو الإسهام فى تفسيره وتغييره، وربما تؤدى إلى العكس، أى إلى مسخه وتشويهه وتخلفه وتبعيته وتدميره. ذلك إن الشعوب غير الأوروبية، الخاضعة للتبعية تخلت عن تحيزاتها الخاصة، النابعة من واقعها التاريخى والإنسانى والوجودى. وبدأت تتبنى تحيزات غيرها حتى وإن كانت ضدها، بل أكثر من ذلك بدأت تنظر إلى نفسها عبر النماذج التى فرضها الآخر.

نستنتج من هذا الفهم الذى يقدمه المسيرى فى مقدمة المجلد الذى أشرف عليه عن التحيز، أن قضية التحيز، أو قضية المنهج قضية عامة لدى الباحثين فى العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذين يستخدمون مفاهيم ومصطلحات ومناهج غربية، وهى متمثلة فى نماذج حضارية؛ أصبح لها السيادة والنفع العملى فى البلدان الغربية فى بعض المجالات، إلا أنها غريبة عن مجتمعات العالم الثالث التى تستخدم نفس المناهج دون أن تدرك تحيزاتها.

ومن هنا كانت دعوة المسيرى وعدد من زملائه إلى ما أطلق عليه "فقه التحيز". وهو يوضح لنا أن القيم المعرفية الغربية تتخذ شكل نماذج أو استعارات معرفية كامنة. وأن تبنى هذه الاستعارات لا يؤدى بالضرورة إلى

تبنى كل هذه الأفكار، وإنما يخلق ترابطًا اختياريًا elective affinity بين الباحث، وهذه الأفكار هي تربة خصبة يمكن لها أن تنمو فيها وتترعرع. لذا، يجد الباحث نفسه متحيزًا لبعض الظواهر والأفكار، ويهمل أو يستبعد تمامًا بعضها الآخر، مما يقع خارج نطاق الاستعارات والنماذج الكامنة. وكثير من هذه الاستعارات المعرفية الكامنة تأتى جاهزة من الغرب، وهى بالطبع لا تتسم بالبراءة أو الحياد.

ومن هنا كانت دعوة إلى تأسيس ما أطلق عليه "فقه التحيز"؛ وذلك من أجل التعريف بقضية التحيز أولا، وتوضيح التحيز الكامن فى المناهج العلمية ثانيًا، وبيان كيف تعمل آليات التحيز وكيف توجه الباحث نحو نتائج معينة، وتستبعد أخرى ثالثًا؟ ومن أجل هذا يرى أن على الباحثين غير الأوروبيين من وجهة نظره:

- البحث فى الإنسان والنماذج المعرفية البديلة التى تتم صياغتها واستخدامها فى مجتمعات غير غربية.
- الإسهامات الغربية فى نقد النماذج السائدة.
- تأكيد زمنية ومحلية الأفكار الغربية.

يدعو المسيرى ويلح، كما يظهر لنا على أهمية وضرورة البحث فى نماذج حضارية عربية إسلامية مقابل النماذج السائدة والمهيمنة التى لا تعبر ولا تنبع من واقع الشعوب والمجتمعات العربية الإسلامية. وهو يدرك أن هذه النماذج قد تكون، أو من الممكن، بل من الحتمى أن تعبر بدورها عن تحيزات، ومن هنا وبوعى الباحث الحضارى الإنسانى العلمى الملتزم يبين:

- ضرورة أن يفصح كل باحث عن تحيزاته ويوضحها للقارئ؛ حتى يعيها ويتجاوزها بوعى.
- أن تكون هذه النماذج الجديدة ليست بديلا عن النماذج السائدة بل أقرب إلى المجتمعات التى نبعت فيها والتى تسعى لفهمها وتفسيرها.
- أن تقوم النماذج المقترحة بنقد النماذج القديمة والإضافة إليها وتوسيع حدودها إلى حضارات وشعوب غير أوروبية حتى تتحول إلى نماذج إنسانية.

وهو يضيف، ويؤكد أن وجود صوت عربى إسلامى مستقل ونماذج معرفية قد تتفق مع وقد تختلف عن النماذج الغربية السائدة، لا يضمر أى إنكار لقيمة الحضارة الغربية. ويبين لنا، وتلك مسألة غاية فى الأهمية، فيما يطرحه كيفية التحول والانتقال من النماذج الحضارية الغربية المتحيزة إلى نماذج عربية إسلامية حضارية بديلة؛ وذلك من خلال القيام بعمليتين بعد تقديم رؤية للتحيز فى المجال العلمى وقبل تحديد النتائج العامة، وهاتان العمليتان هما:

1- استخدام النموذج المتحيز المرفوض؛ لبيان مدى قصوره بإعادة النظر فى عناصره وإعادة بنائها من جديد.
2- تحديد النموذج المعرفى المقترح وبيان مبررات اختيار تطبيقه.

يقدم لنا المسيرى مثالًا على ذلك بـ"التقدم"، وهو مفهوم محورى فى الفكر الغربى (المادي) الذى ظهر انطلاقًا من النزعة الإنسانية والمنفعة واللذة. ويستخدم هذا المفهوم لتقييم ما حدث مثلًا فى مدينة عربية ما، خلال العقدين الماضيين، يقول: إذا أردنا معرفة تقدمها هنا؛ تدور التساؤلات حول الإنجازات، وحول الاستهلاك فى الطاقة أو الطرق الجديدة، وتغيب التساؤلات عن تماسك الأسرة وتآكل الأشكال الفنية الشعبية، تلك هى الرؤية الغربية. ويرى أن النموذج الجديد، قد يحاول أن يوسع من مفهوم التقدم، بل ربما يجد أنه من الضرورى التخلى عنه تمامًا، فمصطلح "التقدم" هو ترجمة لمفهوم غربى، أى نابع من تربة غربية ومرتبط بمرحلة محددة فى التاريخ الغربى، وليس له صلاحية وشرعية تتجاوز الزمان والمكان. وعن طريق النموذج الجديد والمفهوم الجديد سيتم رصد ما يحدث بطريقة أكثر تركيبًا، بل يمكن القول إن النموذج الجديد سيكون أكثر موضوعية، لأنه لا يحاكم الواقع (العربى) من منظور غريب (غربى)، وإنما يحاول رصده ووصفه بكل تركيبته.

إن هدف المسيرى، كما يظهر لنا، هو اكتشاف بعض التحيزات الغربية الكامنة فى مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية واقترح مصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفية بديلة تتسم بأكبر قسط من الاستقلال والحيادية. وإذا كان التقدم يعنى "اللحاق بالغرب"، ويفترضه الغرب قيمة مطلقة وغاية، فإن التقدم والتخلف يتم تحديدهما وفق هذا

المنظور، فإذا اقتربنا من الغرب صرنا أكثر تقدمًا، وإذا ابتعدنا صرنا أكثر تخلفًا. ويقدم لنا مثلا للاجتهاد فى هذا المجال؛ بتقديم نموذج مختلف للتقدم، قدمه المفكر الاقتصادى عادل حسين الذى رفض النموذج الغربى للتقدم، وقدم تعريفًا جديدًا له باعتباره القدرة على تحديد نمط الاستهلاك الملائم بمعايير مستقلة، وبالتالى تحدد مضمون النمو الاقتصادى وابتكار التوليفات التكنولوجية اللازمة لإنتاج هذا المضمون.

يؤكد صاحب "فقه التحيز" ضرورة التركيز على التحيزات الغربية الكامنة فى المناهج والأدوات التى يستخدمها الباحثون العرب، والتى يعتبرها أكثر التحيزات شيوعًا وخطورة؛ لأنها تقدم ليس باعتبارها نتاج المحلية الأوروبية، ولكن باعتبارها عالمية كونية. إن المهم فيما يقدمه المفكر الإسلامى ليس هو التأكيد على الطبيعة الإبداعية لرفض التحيز فقط بل إلى تعريف القارئ بالعملية التى يتم من خلالها التعرف على التحيز وتجاوزه. وهو ما لا يمكن إنجازه دون أن يتابع القارئ بنفسه عملية الانتقال من النموذج المرفوض (المتحيز) إلى النموذج الجديد (المستقل). يقول: "ومن هنا تنبع أهمية تناول النموذج المرفوض وعملية الانتقال. ومن خلال مشاهدة العملية ذاتها، لا ثمرتها فحسب، فإننا يمكننا إثراء الفكر العربى الحديث، لا برؤية جديدة وحسب وإنما أيضًا بمنهج جديد؛ إذ إن القارئ سيمكنه أن يستخلص بعض القواعد التى يستطيع عن طريقها اكتشاف مواطن التحيز ، فى مناهج وأدوات وقيم لم يتم تناولها فى هذا الكتاب. وقد يكون من المفيد مقارنة النموذجين، المتحيز والمستقل، من منظور مقدرتهما التفسيرية التنبؤية".

علينا أن نتوقف فى التناول التحليلى عند تعريف التحيز، كما يفهمه المسيرى، فهو يرى كل شىء، كل واقعة وحركة، لها بعد ثقافى وتعبر عن نموذج معرفى وعن رؤية معرفية. والنموذج: هو صورة عقلية مجردة ونمط تصورى وتمثيل رمزى للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقعن فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها ، حسب أهميتها ويركبها، بل أحيانا يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية فى الواقع. وتتفاوت درجات الاختزالية ويمكن للنموذج أن يكون اقتصاديًا ماديًا، ومن ثم يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المادية. ويمكن أن يكون نموذجًا

حضاريًا، بمعنى أن النموذج يصل لمجموعة العلاقات التى تشكل حضارة ما، ويعكس صورة ذهنية لمنتجاتها الحضارية.

ولكل نموذج بُعدُه المعرفى، أى أن خلف كل نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم) معاييره الداخلية التى تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية؛ تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائى، وهى جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التى تحدد النموذج.

والتحيز -كما يؤكد لنا المسيرى- فيما أسماه قواعد فقه التحيز الحتمى، ويحدد قواعده على النحو التالي:

القاعدة الأولى: التحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذى لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصماء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع، فهو ليس سلبيًا وإنما فعال، ولذا فهو يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقى بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقى. والعملية الإدراكية هذه ليست عشوائية وإنما تتبع أنماطًا يمكن اكتشاف بعض جوانبها.

2- التحيز لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوى على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته؛ أى أنه لابد من الاختيار. كما ثبت أن كل لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية وأكثر كفاءة فى التعبير عنها.

3- كل هذا يعنى، فى واقع الأمر، أن التحيز من صميم المعطى الإنسانى ومرتبط بإنسانية الإنسان، أى بوجوده ، ككائن غير طبيعى لا يرد إلى قوانين الطبيعة ولا ينصاع لها.

والقاعدة الثانية هى أن التحيز قد يكون حتميًا، ولكنه ليس بنهائى. وهذه الحقيقة (حتمية التحيز وارتباطه بالإنسانى والثقافي) لا تؤدى بالضرورة إلى الاكتئاب والحزن. فالتحيز ليس بعيب أو نقيصة، بل على العكس يمكن أن يجرد التحيز عن معانيه السلبية، ومن ثم توضع إشكالية التحيز على مستوى مختلف تمامًا. فبدلا من أن أضع تحيزى فى مقابل

تحيزهم، يصبح التحيز هو حتمية الفرد والاختيار الإنسانى، وهذه مفارقة، ولكن هكذا حياة الإنسان.

ويحدد لنا عدة أنواع للتحيز على النحو التالي:

1- هناك التحيز لما يراه الإنسان على أنه الحق، وهذا هو الالتزام. والإنسان المتحيز للحق والحقيقة يمكن أن يتحمس لهما وينفعل بهما.

2- وهناك التحيز للباطل، وهذا يأخذ أشكالًا مختلفة، فهناك التحيز للذات، حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، ولذا تسقط فكرة الحق المتجاوز ولا يمكن محاكمة الإنسان من أى منظور. ويرتبط بهذا فكرة التحيز للقوة، فإن كان الإنسان منتصرًا فأنه يفرض إرادته، أما إذا انهزم فإنه يتحول إلى واقعى (برجماتى) يرضى بأحكام الآخر، ويخضع له دون إيمان بأن ما يقوله الآخر هو الحق، فالقوة هى المرجعية الوحيدة. ويرتبط بكل هذا التحيز للسلطان، فهو تحيز يعبر عن التخلى الكامل عن ذاتية الإنسان وعن اختياراته الحرة، بحيث يصبح السلطان هو المرجعية.

3- وهناك تحيز واعٍ واضح، وآخر غير واعٍ "كامن". أما التحيز الواعى ، فهو تحيزٌ من يختار عقيدة بعينها(أيديولوجية) ثم ينظر للعالم من خلالها، ويقوم بعملية دعاية وتعبئة في إطارها. أما التحيز غير الواعى، فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل أولوياتها وأطروحاتها، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعيًا بذلك.

4- ويمكن تصنيف التحيز من ناحية حدته، فيمكن أن يكون التحيز حادًا واضحًا، كما هو الحال فى الأدب الواقعى الاشتراكى السوفياتى، حيث كانت الطبقة العاملة تحقق دائمًا الانتصار، وكانت البورجوازية دائمًا هابطة منحلة فى طريقها إلى الاختفاء لتحل محلها القوى الصاعدة. لكن هناك دائمًا المثقف البورجوازى الواعى بقانون التاريخ الذى كان يدرك أن الطبقة العاملة هى الطبقة الصاعدة.

5- وهناك تحيز داخل التحيز، أى حين يتبنى الباحث رؤية معينة محددة من داخل نموذج معرفى متكامل تصبح تحيزاته أكثر اتساعًا.

ويظهر التحيز داخل التحيز فى عملية التركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل المنظومة موضع البحث.

6- وهناك العكس أيضًا، أى أن الباحث لعدد من الأفكار تنتمى إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة، ولكنه يتبناها كلها دون تمييز أو تفريق بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة.

7- هناك تحيز جزئى، وآخر كلى. والتحيز لعنصر واحد أو لشيء ما، كما يحدث حينما يعجب كاتب غربى بكاتب أو طراز شرقى، فلا يتبنى الرؤية الكلية لحضارة هذا الكاتب أو ذاك الطراز، وإنما يتبنى تلك العناصر التى تروق له والتى يمكنه استيعابها فى رؤيته للكون. ويمكننا القول بأن النوع الجزئى من التحيز؛ هو تحيز الشخص الواثق فى نفسه ذى الهوية الواضحة، الذى يدور فى إطار رؤيته ويقف على أرضيتها، وله تحيزاته المحددة، ثم ينظر إلى العالم ويأخذ منه ما يريد.

8- من أهم التحيزات الجديدة التى ليس لها نظير فى الحضارات السابقة ما نسميه "تحيز واقعنا المادى ضدنا" فالاستعمار الغربى قد دخل بلادنا، وهدم منازلنا التى تعبر عن هويتنا، ثم هدم مدننا القديمة بتخطيطها الذى يعبر عن منظومتنا القيمية، ثم بنى مدنًا تعبر عن منظومته القيمية، مثل: السرعة والكفاءة والتنافس. فالشوارع واسعة حتى يمكن للسيارات الكثيرة أن تسير فيها بسرعة.

يعرض المسيرى النموذج الحضارى العربى، باعتباره من أهم أشكال التحيز وأكثرها شيوعًا فى العالم، ويقدم لنا عددًا من الأمثلة [ص 42 !!] مثل: ارتداء رابطة عنق، غرفة الطعام والصالون المذهب، وكثرة الأثاث ، بنوا الجامعات من الحجر فى وسط الصحارى ووضعوا فيها التكييف بعد أن كانوا قد بنوا بيوتهم على الطراز الفرنسى والإيطالى الحديث، شبه الفرنسى وشبه الإيطالى وشبه الحديث، ثم "ستروها" بأسوار عالية حتى يطبقوا الشريعة. وهكذا، كما تتصارع غرفة المائدة مع متطلبات الأسرة، يتصارع الطراز الحديث (المكشوف) مع طلب الستر من المستهلكين "الإسلاميين" ولا يهم طبعًا الاغتراب الناجم عن أن تعيش فى طراز معمارى لا ينتمى إلى معجمك الحضاري، بل إن لافتات الشوارع الآن تكتب بالكمبيوتر. وكنا ندرس فن الخط العربى فى المدارس، ولكنا أدركنا ما يسمى بالتقدم، فأُلغيت هذه الحصة، وأُلغى معها إدراك أن الخط فن، وظهرت أجيال لا تدرك هذا أساسًا.

بل هناك بعض فنانى الخطوط يتحرجون من ذكر أنهم خطاطون، فالخطاط الآن هو من يكتب يفط الكوكاكولا والسافو. ويمكن أن نقول: إن هذا إهمال وعدم اكتراث بالتراث، وهو بالفعل كذلك. لكن تعمق قليلًا، وستجد أننا تبنينا رؤية للفن استوردناها من الغرب، ولأن فن الخط ليس ضمن الفنون الغربية الجميلة، فقد ضمر فن الخط هنا، وهو من أهم الفنون العربية، لا لسبب إلا لأنهم هناك لا يعترفون به فنًا.

إننا- عند المسيرى- تركنا تراثنا، وتبنينا الآخر بكفاءة عالية، وفلنا تراثنا ولهم تراثهم، ولنا حضارتنا ولهم حضارتهم. لقد تبنينا نموذجهم الحضارى والتهمنا منتجاتهم الحضارية، ووضعناها فى بيئتنا التى نتصارع معها.

من الحقائق الأساسية التى تجابه الإنسان فى القرن العشرين أن النموذج الحضارى الغربى أصبح يشغل مكانًا مركزيًا فى وجدان معظم المفكرين والشعوب، وليس من المستغرب أن يحقق نموذج حضارى له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة (بسبب بساطته وماديته) انتصارات باهرة، على المستويين المعنوى والمادى، فى مراحله الأولى. وقد ترجمت انتصارات المشروع الحضارى الغربى نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربى، وإلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هى أرقى ما وصل إليه الإنسان، وأن كل التاريخ البشرى يصل إلى أعلى مراحله فى التاريخ الغربى الحديث، وأن كل العلوم الغربية علوم عالمية، وأن النموذج الحضارى الغربى يصلح لكل زمان ومكان، أو على الأقل فى العصر الحديث.

وينتقل بعد ذلك لبيان هيمنة النموذج الحضارى الغربى فى مجتمعاتنا، نتيجة بساطة النموذج المعرفى العقلانى الغربى. ونتيجة لبساطة النموذج المعرفى العقلانى الغربى وجاذبيته، ونتيجة لانتصاراته المعرفية والعسكرية، أصبحت محاولة اللحاق بالغرب هى جوهر جميع المشروعات النهضوية فى العالم الثالث، بما فى ذلك العالم الإسلامي. ويتضح هذا أكثر ما يتضح فى الفكر العلمانى الليبرالي، فهو فكر قد حدد "النهضة" ابتداءً بأنها: نقل الفكر الغربى والنظريات الغربية بأمانة شديدة، وتَقَبُّل النموذج الحضارى الغربى بكل مزاياه وعيوبه.

والتيار الثانى: هو التيار الشيوعى والاشتراكى (اليساري) العربى. فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نقدى من الرأسمالية والليبرالية

السياسية والاقتصادية الغربية إلا أنهم يصدرون عن تقبل مبدئى للنموذج المعرفى والحضارى الغربى الكامن وراء كل تجليات الفكر الغربى ومؤسسات الحضارة الغربية. ولذا، لا ينصرف النقد اليسارى للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسى والاقتصادى، ولا يمتد أبدًا إلى النموذج الحضارى أو المعرفى ذاته.

وقد شهد النموذج الحضارى الغربى شكلًا من أشكال التراجع فى العالم العربى من الأربعينيات. ويتمثل هذا فى ظهور حركات إسلامية وجماعات اشتراكية قومية، وكل هذه الحركات -فى جناحها اليمينى واليساري- تفترض بشكل أو بآخر قصور النموذج الحضارى الغربى، ومن هنا: الحديث عن الهوية العربية وتأكيد أهمية التراث (القومى والديني). لذا، نجد أن هذا التيار إن هو إلا محاولة أخرى لتبنى النموذج الغربى الذى يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية، مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية. ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربى، بل تعاد صياغته بأثر رجعى، فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجانى أسلوبى، وأن الفن الإسلامى تجريدى، وأن الاغتراب موجود فى تراثنا فى شعر الخوارج والصعاليك، وأن أبا العلاء سبق ديكارت فى الشك الفلسفى، وأن ابن خلدون اكتشف 80% من قوانين المادية الجدلية.

والمدهش: أن محاولة اللحاق بالغرب لها أصداؤها العميقة فى ما يطلق عليه المسيرى بعض الاتجاهات الإسلامية السطحية. فبعض المفكرين الإسلاميين يتقبلون النموذج الحضارى الغربى (أو جوانب كثيرة منه) عن وعى وعن غير وعى، بل يحولون هذا النموذج إلى المثال الذى يحتذى والنقطة المرجعية الصامتة، بحيث يصبح المشروع النهضوى الإسلامى بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للحاق بالغرب. هذا يعنى أن الإسلام يكتشف شرعيته بمقدار اقترابه من النموذج الحضارى الغربى. وبالتدريج، يتم تغريب النموذج الإسلامى، بحيث يتفق مع النموذج الحضارى الغربي.

والسمة الأساسية لكل المشروعات الحضارية السابقة -رغم تنوعها واختلافها وتصارعها- فأنها جعلت الغرب نقطة مرجعية ومطلقة، أى أنها استنبطت رؤية الغرب لنفسه ولمشروعه الحضارى، وأصبح الغرب هو هذا التشكيل الحضارى الذى سبقنا والذى علينا اللحاق به. ومن ثم تحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضارى له خصوصيته و مفاهيمه إلى البقعة التى

يخرج منها الفكر العالمى والإنسانى الحديث. وقد أضفى هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا إذ أصبح العلم الغربى الذى يسعى المثقفون العرب والمسلمون إلى تحصيله علمًا عالميًا حديثًا، وأصبح الرضوخ للغرب والتبعية الفكرية له؛ تسمى "الانتماء للعصر الحديث" و"التقدمية الموضوعية".

ونتيجة لهذا الوضع: تحيز المثقفون العرب للتراث الغربى، وأهملوا تراثهم، بل أهملوا التراث العالمى ذاته. وأصبحت مهمة الباحث هى تلقى المعلومات التى يقال لها عالمية، والتى هى فى واقع الأمر غربية، ثم إعادة إنتاجها على هيئة دراسات وكتب تظل حبيسة المفاهيم الغربية، وتساهم فى تطوير المعارف والعلوم الغربية، وفى فصل الباحث عن مجتمعه وعن معجمه الحضارى والإسلامى والعربى. هذه الفئة من المتعلمين هى أخطر القطاعات الثقافية التى تقوم بعملية التغريب، وإعادة صياغة القيم وإشاعة النموذج الحضارى الغربى بكل تحيزاته. فعصر النهضة فى الغرب- كما تعلمون- فى الكتب التى درسوها هو العصر الذى بعثت فيه الفنون والآداب ووضع الإنسان فى مركز الكون. والثورة الفرنسية هى ثورة الحرية والإخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان. والتقدم هو الحقيقة الأساسية فى تاريخ البشر، وليس له أى ثمن فادح. ونيتشه هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان). والبنيوية والتفكيكية هى مدارس فى التحليل الأدبى (وليست مناهج تضمر رؤية معادية للإنسان).

وبعد أن يقدم لنا عدة أمثلة للتحيز للنموذج المعرفى الغربى الحديث، ولكن النموذج الحضارى عادة ما يجسد نموذجًا معرفيًا متكاملًا يحتوى على منظومة قيمية، يتناول ثانيًا طبيعة النموذج المعرفى المادي.

والنموذج المعرفى الغربى الحديث (وهو نموذج عقلانى مادي) وهو أيضًا النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا، هذا النموذج المعرفى هو أكثر النماذج المعرفية شيوعًا وسطوة، لأن الاستعمار الغربى قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضارى وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحيانًا من خلال خاصية الانتشار، حتى أصبح الكثيرون يظنون أن هذا النموذج نموذج عالمى. ولذا فإن أكثر التحيزات شيوعًا فى بلادنا، وفى أرجاء العالم هو التحيز لهذا النموذج المعرفى الغربي.

ويقدم لنا وصف هذا النموذج وما ينتج عنه من تحيزات:

(1) تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزًا له، وهذا يعنى أن الإله إما غير موجود أساسًا، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومة المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية.
(2) ظهرت، فى البداية، الرؤية الإنسانية الهيومانية التى جعلت من الإنسان مركزًا للكون، بل وألهته. ومنذ البداية كان هناك هدير الماديين؛ الذين يعرفون منطق الأشياء والقانون الطبيعى والبنية الواحدية للنماذج المعرفية المادية.

ونلاحظ هنا أن هذه المنظومة بدأت بسحب الأشياء (الطبيعية) من عالم الإنسان ووضعتها فى عالم الأشياء الذى له قوانينه. ثم تم سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان، ووضع فى عالم الأشياء، حيث تم إخضاعه لقوانينها، أى القانون الطبيعي.

وانطلاقًا من كل هذا، تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات، ويلاحظ أن حركة البناء الفكرى المادى، تتجه دائمًا نحو تصفية الثنائيات التى نجمت عن الثنائية الدينية (الخالق/ المخلوق) وعن الثنائية الهيومانية (الإنسان/ الطبيعة).

وإذا انتقلنا من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية، فإن العالم المادى لا يعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العالم السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان الكاملة عليها.

والقوانين الأخلاقية، لا وجود لها إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك، وهذا فى حركة دائرية تشبه العود الأبدى عند نيتشه أو مسرحية العبث أو الرؤية الوثنية للتاريخ كدوائر لا معنى لها.

ولا بد أن نضيف بعدًا أساسيًا لهذه المنظومة الفلسفية المادية كثيرا ما تهمله الدراسات الغربية وغير الغربية، وهو أن هذه المنظومة على مستوى الممارسة التاريخية أخذت شكل الإمبريالية الغربية.

ويعرض بعد ذلك تحيزات النموذج المعرفى المادى على النحو التالي:

(1) أهم التحيزات هو التحيز للطبيعى المادى على حساب الإنسانى وغير المادي.

(2) فى هذا الإطار، ثمة تحيز للعام على حساب الخاص. والافتراض السائد أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها وارتفاع المستوى التعميمى، ازددنا علمية ودقة.

(3) ثمة تحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس، والكمى على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي.

(4) ثمة تحيز للبسيط والواحدى والمتجانس على حساب المركب والتعددى وغير المتجانس، فيتم التحيز للظواهر البسيطة والتفسيرات البسيطة التى ترد الظاهرة إلى مبدأ واحد أو متغير واحد أو متغيرين، ويتم تفسير السلوك الإنسانى من خلال نماذج بسيطة.

(5) تحيز للموضوعى على حساب الذاتى، والالتزام بالموضوعية فى هذا السياق يعنى أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقى ومن عواطفه وحواسه وكليته الإنسانية، ويحول عقله إلى صفحة بيضاء وسطح شمعى يسجل الحقائق، ويرصد التفاصيل بحياد شديد وسلبية كاملة، بذلك تتحول الظاهرة موضع الدراسة إلى مجرد شيء.

(6) ويتبدى هذا التحيز المعادى للإنسان فى هيكل المصطلحات، والمصطلح الأمثل هو المصطلح العام – الدقيق – الوصفى – الكمى الذى ينبذ المجاز.

(7) والتحيز للدقة البالغة (التى تصل إلى لغة الجبر والرياضة) هو تحيز للنموذج الطبيعى غير الإنسانى – كما أسلفنا. ولكن هناك عنصر آخر ينبغى إدراجه إذ يجب أن ندرك أن التحيز للدقة البالغة فى التعريفات، والمطالبة بأن تكون جامعة، مانعة، واضحة هو تحيز للمصطلحات الغربية.

(8) التحيز ضد الغائية والخصوصية المادية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية، الهدف منه واضح: تيسير التحكم الإمبريالى فى الواقع، فما يطبق عليه الواحدية المادية، أى ما يتم ترشيده، يمكن اختزاله وتبسيطه وتنميطه وإدخاله شبكة السببية البسيطة الصلبة، أما ما لا يمكن

اختزاله أو تفسيره؛ فإنه يهمش ويوضع فى خانات مختلفة مثل "غير طبيعي" و "غير مهم" و"فوضوي" و"لا يصلح موضوعًا للبحث".

ويصل فى الفقرة رابعًا إلى ما يسميه التحيز الأكبر أو "التقدم المادي". فقد أصبح التقدم هو هدف كل الناس، التحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله، والهدف والبناء والمشاريع والخطط والانقلابات كلها تتم باسم هذا الشىء السحرى.

وابتداءً، يجب أن ندرك أن التقدم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التى تقدمها عن الأسئلة النهائية التى يواجهها الإنسان. وكما أسلفنا – التقدم هو الإجابة الغربية المادية عن السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان فى الكون، فهو قد وجد لإحراز التقدم. ولكننا لو دققنا النظر سنكتشف ما يلي:

أ- عملية التقدم (مثل الطبيعة/المادة) ليس لها غائية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقى محدد، فالتقدم (مثل الطبيعة/المادة) مجرد حركة أو عملية.

ب- التقدم، بذلك، يصبح بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته، ومن ثم يصبح هو الوسيلة والغاية، فنحن نتقدم كى نحرز مزيدًا من التقدم (وهى عملية "لانهائية")، أى أن التقدم ليس حتميًا وحسب وإنما نهائى أيضًا.

ج- ولكن الحركة ليست محايدة تمامًا ولا بريئة تمامًا، فثمة تحيز كامل للرؤية كامن فى مفهوم التقدم الغربي.

وفكرة التقدم باعتباره قانونًا عامًا طبيعيًا، والغرب باعتباره قمة التقدم، تؤدى إلى تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه، ومسلمة معيارية النموذج الحضارى والمعرفى الغربى، بحيث يصبح نموذجًا قياسيًا للبشرية جمعاء. كما يقول، ويرى أن علينا أن نلاحظ أن عائد التقدم محسوس ومباشر يمكن قياسه، أما ثمنه فهو غير محسوس وغير مباشر، ولا يمكن قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه، تمامًا مثل تداخل التقاليد مع ثمرتها. ينتقل المسيرى نقلة جديدة فى الفقرة خامسًا لطرح علينا عدة تحيزات أخرى مثل:

1- النظرية الداروينية (والنيتشوية): يفصح التقدم عن وجهه المادى من خلال مجموعة من القيم الحاكمة الكبرى والنهائية لحياة الإنسان العلمانى، مثل "الصراع من أجل البقاء" و"البقاء للأصلح والأقوى" و"الإنسان ذئب لأخيه الإنسان" والهجوم على أخلاق الضعفاء وتمجيد الإنسان الأقوى (السوبرمان)، وهى قيم نابعة من الفلسفات المادية الغربية التى وصلت إلى قمتها فى أعمال "داروين" ونيتشه".
2- تعبر نفس النظرة المادية (الداروينية النيتشوية) عن نفسها من خلال استعارة أساسية، مترادفة تمامًا مع مفهوم الطبيعة/ المادة، وهى رؤية العالم بأسره باعتباره سوقًا ومصنعًا.
3- الدولة المركزية: من التحيزات الكبرى النابعة من النموذج المعرفى الغربى التحيز لمفهوم الدولة القومية العلمانية المركزية.
4- حضارة استهلاكية عالمية: من أخطر إفرازات النموذج المعرفى (المادي) الغربى فى المرحلة الأخيرة (مرحلة النظام العالمى والاستهلاكية العالمية) ما أسميه "الحضارة المادية العالمية الجديدة". وهى حضارة قد تكون أصولها غربية (أو أمريكية) ولكن أشكالها "محايدة" بمعنى أنها عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، وتهدف إلى الإفصاح عن الإنسان الطبيعى (والطبيعة/المادة).

وتعود خطورة هذه الحضارة إلى أنها تتوجه إلى شيء كامن فى الإنسان، وهى رغبته الطفولية فى فقدان الحدود والهوية والتحرك خارج جميع المنظومات إلا المنظومة الطبيعية المادية، بحيث يخضع الإنسان لقانون الجاذبية الأرضية (بالمعنى الحرفى والمجازي) وينسحب من عالم الجدل والتدافع والاختيارات الأخلاقية، فيأكل (الهامبورجر) ويلبس (التيشيرت).

ولا يكتفى المفكر الإسلامى بطرح النموذج الحضارى الغربى وبيان هيمنته؛ فيطرح علينا أمثلة لذلك ويحلل طبيعة النموذج المعرفى المادى، ويعرض لنا صورًا وأشكالًا للتحيز، بل يعرض علينا آليات تجاوز التحيز ويحددها على النحو التالي:

أولا: إدراك حتمية التحيز وضرورة النقد الكلي.

(1) بدأنا فقه التحيز بتأكيد القاعدة الأولى، وهى حتمية التحيز، ويمكن القول إن إدراك هذه الحقيقة هو ذاته أول خطوة لتجاوزه.
(2) النقد الكلي: يجب ألا يقف جهدنا النظرى لاكتشاف التحيز عند المستوى الجزئى أو التطبيقى، بل يجب أن ينصرف إلى مجمل البناء النظرى الغربي.

ثانيًا: توضيح نقائص النموذج المعرفى الغربي:

لا يمكن أن نتحرر من قبضة النموذج المهيمن (النموذج الحضارى والمعرفى الغربي) إلا بعد توضيح نقط ضعفه ومواطن قصوره:

(1) نموذج معاد للإنسان: يجب أن ندرك أن المشروع المعرفى الغربى يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفى ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة فى الكون (حتى تصفى كل الثنائيات) وهو ينكر على الإنسان أى خصوصية وينكر عقله مبدعًا وفعالًا، ومن ثم ينفى مركزيته فى الكون ("استخلافه فى الأرض" إن أردنا استخدام المصطلح الإسلامي).
(2) استحالة المشروع المعرفى والحضارى الغربي: يجب أن نعرف أن المشروع الغربى لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية.
(3) دراسة أزمة الحضارة الغربية: لابد من دراسة أزمة الحضارة الغربية فى جميع أوجهها: فإذا كان الغرب قد حقق مطلقيته ومركزيته، من خلال الانتصارات المعرفية والمادية فى المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلانى والمادى، فقد حان الوقت لأن نعيد النظر فى هذه الانتصارات والنجاحات، ونبين نقط القصور التى ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفى، خصوصًا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وأن ندرس الأزمات الناجمة عن تبنيه وتطبيقه.
(4) نماذجية الانحراف: بعد دراسة النموذج المعرفى الغربى وأزمته، لابد وأن ندرس تجلياته المختلفة، وسنثير قضية مهمة وهى ما يسمى "انحراف الحضارة الغربية" أو بعض الظواهر السلبية التى صاحبتها والتى تصنف على أنها مجرد انحراف عن نموذج إنسانى متقدم تقدمًا يعلى من شأن الإنسان. ومن هذه الظواهر التشكيل

الإمبريالى الغربى والنازية والصهيونية. ولعل من أهم آليات تجاوز التحيز اكتشاف نماذجية هذه الظواهر، بمعنى أنها تعبر عن شيء أساسى فى الحضارة الغربية (عن نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف.

(5) الفكر الغربى الاحتجاجى أو المضاد: كما أسلفنا دخلت الحضارة الغربية مرحلة الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر، وفقدت كثيرًا من ثقتها بنفسها. وقد ظهرت أدبيات تعبر عن هذه الأزمة يمكن أن نسميها الفكر الاحتجاجى أو المضاد.

أ- الحداثة: ظهرت فى الغرب دراسات كثيرة للغاية عن انتهاء الحداثة، وفشلها، وعدميتها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها، وتوجد دوريات متخصصة فى نقد الحداثة، كما توجد دوريات فلسفية، وأدبية ذات توجه دينى- مسيحى تنشر دراسات نقدية متعمقة فى هذا الموضوع. ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسى فى غاية الأهمية (لوكاش– جراف –جيمسون–ايجلتون) وفكر مابعد الحداثة رغم عدميته يحوى نقد مهًما لكثير من جوانب المشروع التحديثى الاستنارى الغربي.

ب- نظريات التنمية والتقدم: ظهرت دراسات عديدة عن مفهوم التنمية، كيف أنه مفهوم كمى، لا يتعامل مع الكيف، ومادى لا يتعامل مع الإنسان، عام لا يتعامل مع الخاص والفردى – أى أنه قاصر عن الإحاطة بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية؟

ت- فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن البيئة: وهو من أهم أنواع التفكير المضاد، فإذا كان الفكر الغربى المادى الحديث مبنيًا على لامحدودية العقل ومقدرته على التحكم فى الأرض وغزوها ، فإن فكر المدافعين عن البيئة يصدر عن فكرة قصور العقل البشرى، وعن فكرة التواؤم مع الكون، ومن ثم فإن منطلقاته تختلف تمامًا عن منطلقات العلم الغربي.

ث- المراجعات الجديدة للتاريخ الغربى، ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربى والفكر التاريخى الغربى تعيد النظر فيه وفى مسلماته. فأعد كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة، والتى أبيدت أو تلك التى فقدت تراثها. ومن أهم الظواهر التى أعيد النظر فيها ظاهرة الثورة الفرنسية، فقد ظهرت عشرات الكتب الجديدة عن الثورة الفرنسية أساسًا باللغتين الإنكليزية و الفرنسية.

ج- الأزمة المعرفية فى العلوم الطبيعية:

ح- من أهم التخصصات التى عبر التفكير المضاد عن نفسه من خلالها الفكر الفلسفى فى العلوم الطبيعية. فعلم القرن التاسع عشر كان منطلقًا من الإيمان بالسببية البسيطة وبإمكانية (التحكم الإمبريالي) الكامل فى الواقع بأن رقعة المجهول تتناقص نتيجة لتزايد رقعة المعلوم.

ثالثًا: نسبية الغرب: وعملية النقد ليست عملية سلبية، الهدف منها هو الفضح والتفكيك (فهذا أمر جدير بالعدميين من دعاة ما بعد الحداثة) وإنما هى أساسًا عملية تهدف إلى الفهم المتعمق، الذى يجعل من الممكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عامًا (عالميًا). فما هو عالمى يعبر عن إنسانية مشتركة ، وبالتالى لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا النظرى المستقل النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه.

1- إبراز خصوصية الحضارة الغربية: تدور كتابات ماكس فيبير على الاجتماع الألمانى حول موضوع أساسى كامن، وهو خصوصية الحضارة الغربية. وهو يرى أن الخاصية الأساسية لهذه الحضارة هى اتجاهها نحو الترشيد، ومزيد من الترشيد إلى أن يتم ترشيد كل جوانب الحياة. مهما كان الأمر، فإن تركيز فيبر على خصوصية الحضارة الغربية (فى مقابل تركيز ماركس أو دوركايم على فكرة القانون العام) أمر غاية فى الأهمية ويخدم قضية المشروع المعرفى المستقل.
2- دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة: حينما تواجهنا ظاهرة غريبة (أو أى ظاهرة) سنحاول معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، فنحن نعرف أن أى ظاهرة (فكرية أو علمية) لا توجد فجأة دون مقدمات، بل إن ثمة مركبات من الأسباب أدت إليها، وهى جزء من نسيج مجتمعى حضارى ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه ورؤاه وعنصريته. وهو يرى أن من شأن هذه الدراسة تقويم أسس المعرفة الغربية والتأكيد على خصوصيتها ومحدوديتها ونسبيتها.
3- ثم يعرض بعض المصادر اليهودية للفكر الغربى الحديث. نضرب هنا بعض الأمثلة عن الأبعاد الدينية لبعض الأفكار التى، قد نظن لأول

وهلة أنها بعيدة كل البعد عن أى منظومة دينية. . سنكتفى بالإشارة إلى بعض المصادر اليهودية للفكر الحديث. ويطرح هذا الفكر نفسه على أنه فكر عاملى، أو على الأقل هكذا يروج له دعاة الحداثة.

ظل المكون اليهودى (القبالي) للفكر الغربى الحديث خفيًا ولم يتوفر أحد على دراسته بشكل منهجى مستفيض، وهذا ما قد يمكننا إنجازه أو على الأقل وضع الخطوط الأساسية لإنجازه حتى نتعرف على هذا التحيز العميق الكامن. ويمكن أن يتم هذا على عدة محاور:

1- باروخسبينوزا : الذى يعد فيلسوف العلمانية الأول، ويمكن رؤيته على أنه أول إنسان علماني.
2- سيجموند فرويد: لا يمكن فهم مدرسة التحليل النفسى برموزها الجنسية الكثيرة إلا بالعودة للقبالاه التى وصفت بأنها "جنست الإله وألهت الأنثى" ، وهذا وصف لا بأس به لمنظومة فرويد التى حولت الجنس إلى المطلق العلمانى الكامن.
3- فرانز كافكا: ويعد موقفه العبثى العدمى تعبيرًا عن "أزمة الإنسان فى العصر الحديث" (أى أزمة الإنسان الغربى فى العصر الحديث) والمكون اليهودى القبالى فى فن كافكا وفكره أمر واضح للغاية.
4- المدرسة التفكيكية: تعد المدرسة التفكيكية أهم المدارس الفكرية الغربية فى الوقت الحاضر. وقد ارتبطت هذه المدرسة باسم جاك دريدا. وقد تلقى دريدا تعليمًا تلموديًا (والتعليم التلمودى فى الوقت الحاضر ينحو منحى قباليًا). ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكى أو مابعد الحداثة بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة "شهوة القراءة" و"لذة النص" عبارات منقولة من إحدى مدارس التفسير فى العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتشبه لذة القراءة باللذة الجنسية.

رابعًا: الانفتاح على العالم:

ويرى المسيرى أنه لابد من الانفتاح على ثقافات العالم والاستفادة من التراث الحضارى والثقافى والفكرى للحضارة العريقة المختلفة التى تملك زادًا معرفيًا غزيرًا فى فهم الإنسان والمجتمع والطبيعة. فما حدث فيما يسمى "النهضة العربية" إن تم الانفتاح على الغرب وحسب، وبالذات على إنكلترا

وفرنسا (ثم أمريكا) وأحيانًا على ألمانيا، مع جهل شبه عام بتاريخ شرق أوروبا. وقد صاحب هذا تجاهل كامل لما يسمى "الحضارات غير الغربية".

والانفتاح على العالم سيؤدى إلى إصلاح التشوه المعرفى الذى لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربى؛ تم فيها ترسيخ فكرة مركزية الغرب. وحتى بعد رحيل القوات الأجنبية، ظهرت نخب ثقافية محلية تؤمن تمامًا بضرورة اللحاق بالغرب، واستمرت فى ترسيخ القيم والمعارف الغربية وتهميش ما خلاف ذلك.

إن إدراكنا للتحيز سيجعلنا نأخذ حذرنا حينما تصلنا معارف من الغرب أو الشرق، فلا نستكين لها ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية عامة، بديهية طبيعية مطلقة، تعبر عن القانون العام، فلا يمكن أن تقوم للعلم قائمة بدونها وإنما سنخضعها للتقييم النقدى، وسنعمل فيها العقل لنكشف النماذج المعرفية والرؤى الفلسفية الكامنة فيها.

ولكن إدراكنا للتحيز لن يجعلنا نسقط فى العدمية الفلسفية، ونعلن انتهاء العلم (والتاريخ)، إذ إننا نؤمن بأنه لابد وأن يواكب كل آليات تجاوز التحيز صياغة نموذج معرفى بديل يستفيد من العلم الغربى، وكل العلوم والتجارب التاريخية، وينطلق من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة، نحقق بها إمكانياتنا الإبداعية التى حبانا الله إياها، كرمنا بها كبشر.

النموذج البديل عند المسيري:

1. **نابع من التراث: لابد وأن يكون النموذج البديل نابعًا من تراثنا الذاتى. ويقصد بالتراث فى هذا السياق، مجمل التاريخ الحضارى الذى يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان فى هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوى وكامن. والنموذج الإسلامى نواته الأساسية هى النموذج المعرفى الإسلامى وأساسه هو القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة، والإجابة الإسلامية عن الأسئلة النهائية.**
2. **محاولة الوصول إلى نظرية عامة: لابد وأن نطمح للوصول إلى نظرية شاملة وكبرى. والنظرية الكبرى فى السياق الغربى (وفى داخل الإطار المادي) هى نظرية تحاول الوصول إلى اليقين الكامل**

والتفسير النهائى والحلول الشاملة، وتهدف إلى تمكين الإنسان من التحكم الإمبريالى الكامل فى الطبيعة، من خلال معرفة قوانينها. ولا يوجد أى سبب لأن نتأرجح بنفس الطريقة: بين النظرية والحلول النهائية من جهة والعبثية والعدمية الكاملة من جهة أخرى، وإنما سنحاول الوصول إلى نظرية شاملة كاملة، نعرف مسبقًا أنها لن تصل إلى التفسير النهائى ولا اليقين المطلق.

3- ملامح النموذج البديل: (أ) الانطلاق من الإنسان

سنبدأ بالمقولة الإنسانية: إن الإنسان يقف فى مركز الكون والطبيعة، كائنًا فريدًا ومركبًا، ومن أهم علامات تميزه وتفرده؛ عقله الذى لا يسجل الطبيعة بشكل سلبى وإنما يعيها بشكل فعال، أى أن عملية الإدراك ليست عملية تسجيل بلهاء وإنما عملية اختيار.

والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يبحث عن الغرض من وجوده فى الكون، وهو الكائن الذى لا يرضى بسطح الأشياء وإنما يطور المعانى الداخلية والرموز واللغة الحية، وهو ما تبرزه الأبحاث المختلفة فى محور اللغة والمصطلح والأدب والنقد الذى يبدأ به هذا الكتاب.

(ب) مقولة غير مادية: والتفسير المادى للأمور يلجأ إلى سد الثغرة المعرفية فى النظام الطبيعى وإلى تصفية ظاهرة الإنسان لأنه تفسير غير قادر على استيعاب أى ثنائية أو أى تركيب يتحدى النظام الواحدى المادى البسيط (فالتفسيرات المادية تؤثر البساطة والواحدية على التركيب والتعددية). ولكن ليس هناك أى ضرورة لرفض مقولة الإنسان المركبة التى لا ترد إلى المادة، خصوصًا وأنها جزء من تجربتنا الوجودية وإدراكنا لذاتنا.

(جـ) نموذج توليدى لا تراكمي: النموذج البديل توليدى، فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها؛ كما ترصد الظواهر الأخرى وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة فى كل البشر ؛ تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أمة عن أخرى وفردًا عن آخر.

ثانيًا العلم البديل: يمكن أن نتصور علمًا يؤسس من خلال إطار مختلف سواء منطلقاتها و أهدافه، فكما أن جوهر العلم الغربى هو تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة وفرض الواحدية المادية، فإن جوهر العلم المقترح هو استعادة هذه الثنائية باسترجاع الإنسان ككائن مركب، لا يمكن أن يرد إلى النظام:

1- **يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر: هذا العلم يتسم بأن نماذجه فضفاضة، وهو لا يطمح إلى أن يصل إلى قوانين صارمة ولا إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة، تفسر كل شيء (وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ)**
2- **لا يوجد مجال للتحكم الكامل فى الواقع: هدف هذا العلم ليس التحكم الكامل ولا تسخير كل الكائنات، فهو يعلم أن كل شيء فى الكون من إنسان وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكريم، لأنها من خلق الإله ونفحة من روحه وصنعة من بديع صنعه. ولذا فجوهر هذا العلم أن أى شيء فى الطبيعة له قيمة فى حد ذاته، وأن العالم وكل ما فيه له غرض.**
3- **لا اختزال ولا تصفية للثنائيات: هذا العلم لن يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية ولن يصفى الثنائيات الموجودة فى الواقع، فهى صدى للثنائيات الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة). وهو لن يركز على الكلى دون الجزئى، أو على الجزئى دون الكلى، ولن يركز على الخالص دون العام أو على العام دون الخاص، ولا على استمرار دون الانقطاع أو الانقطاع دون الاستمرار، فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط، وهو ليس عضويًا مصمتًا وإنما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل شخصيتها ولكنها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكليات.**
4- **لن يسقط هذا العلم فى الواحدية المادية أو الواحدية السببية أو أى من الواحديات الحتمية: (أ)- فوحدة العلم مستحيلة، إذ لا بد أن يوجد علم للظواهر الطبيعية، إلا أن الفصل المطلق بينها غير وارد، فالطب الاجتماعى وعمارة الفقراء وإحياء القدرة الذاتية للتنمية، كلها على أهمية ارتباط المعنوى بالمادى فى صياغة الرؤية الحضارية. (ب)-**

لا يمكن اختزال الواقع إلى عناصره الأولية المادية، فالواقع – كما أسلفنا – يحوى عناصر من اللامحدود والمحدود.

5- الهيكل المصطلحي: سينبع من كل هذا هيكل مصطلحى جديد، فثنائية الإنسان والطبيعة تعنى ضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن الطبيعية، خصوصًا لاستعارات العضوية التى تفترض أن العالم كل عضوى متماسك، الجزء فيه يذوب فى الكل والخاص فى العام، ويفترض مركزية الطبيعة/المادة.

ودراسات الدكتور جلال أمين فى الاقتصاد والسياسة، ويمكن أن أشير إلى موسوعة اليهود والصهيونية: نموذج تفسيرى وتصنيفى جديد، وينبغى الإشارة إلى الإسهامات الإبداعية لرائد مثل المهندس حسن فتحى الذى رفض الرضوخ للطراز الدولى فى المعمار، والدكتور أنور عبد الملك الذى حاول استرجاع البعد الحضارى فى دراسته، والدكتور حامد ربيع الذى طور مفاهيم ومصطلحات فى علم السياسة ساعدت العشرات من الباحثين على اكتشاف أنفسهم وحضارتهم، كما ينبغى الإشارة إلى إسهامات د. إسماعيل راجى الفاروقى ، فكل هذه الجهود تشكيل لبدايات ألف بائية الإبداع.

وبعد الجهد التفكيكى النقدى والإبداعى، أى بعد اكتشاف النموذج المعرفى الغربى وتفكيكه وتوضح هويته، وبعد إعادة تركيبه، وبعد زيادة المقدرة التوليدية للنموذج المعرفى الإسلامى، وبعد تحول الغرب من مركز مطلق إلى مجرد تشكيل حضارى ضمن تشكيلات أخرى كثيرة. سننظر إلى الغرب بدون قلق، وسيمكننا الانفتاح الحقيقى عليه بطريقة نقديه إبداعية، تمامًا مثل انفتاحنا على الحضارات الأخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنسانى، بما فى ذلك العلم الغربى، فنفصل العنصر أو الآلية التى تم نقلها عن المنظومة التى تنتمى إليها ثم نستوعبها. فى منظومتنا بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون.

الفصل الثاني

المسيرى والفلسفة

مقدمة

إذا أردنا الانتقال من منهج المسيرى الذى أطلق عليه "فقه التحيز" إلى تناول الفلسفة – أو قل صورة الفلسفة – كما ظهرت فى أعمال المفكر المصرى عبد الوهاب المسيرى (1938-2008)، فنحن نواجه صعوبة كبرى، أو صعوبات متعددة. وليست هذه الصعوبات فقط من قبيل: وما شأن المسيرى والفلسفة وهو أستاذ للنقد الأدبى وعلم الاجتماع المعرفى وخبير فى الدراسات اليهودية والصهيونية؟ وهو سؤال يطرح بشدة من قبل المتخصصين فى الفلسفة والمثقفين، هل المقصود من العنوان الفلسفة كما ظهرت فى الموسوعة؟ أم فى كتابات المسيرى جميعًا، وكيف تم تناول قضاياها وأعلامها ومصطلحاتها؟ وكيفية توظيفه أو قراءته وتأويله لتاريخ

الفلسفة والنظريات الفلسفية المختلفة التى حفلت بها الفلسفة المعاصرة فى تياراتها المتعددة، خاصة مدرسة فرانكفورت. والعلاقة بين هذه التيارات وبين اليهود واليهودية والصهيونية من جانب، وبين القضايا التى يثيرها المسيرى وتشغله منذ بداياته الأكاديمية الأولى حول مفاهيم أساسية تقوم عليها الحضارة الغربية والتى سعى المسيرى لتوضيحها وتحليلها ونقدها بداية منذ رسالته للدكتوراه بل أعماله جميعًا المبكرة حتى ظهور الموسوعة.

من جانب آخر، تتمثل الصعوبة كما أتصور فى الحضور الحى المباشر والدائم للفلسفة على امتداد صفحات الموسوعة، بل تأسيس الموسوعة كلها – كما يظهر من المجلد الأول – على رؤية فلسفية محددة يعلن عنها، وإعطائه المفاهيم والمصطلحات دلالات خاصة ؛ باستخدامها فى سياق مختلف عما هو متعارف عليه ، مما يجعل الحديث عن الفلسفة عند المسيرى ؛ يقتضى إعادة النظر ليس فقط فى موضوعات الموسوعة بل فى معظم كتبه من جديد فى إطار كتاباته السابقة، وهو عمل يكاد يكون مستحيلًا، إضافة إلى خطر التداخل وعدم التحديد بين رؤيتنا وقراءتنا لجهد المسيرى وما قدمه المسيرى من رؤية أو قراءة فلسفية للقضايا التى تناولها فى موسوعته.

وفى حالة المغامرة والكتابة عن المسيرى والفلسفة مغامرة على كل حال فإن السؤال هو: كيف يمكن تناول الموضوع: المسيرى والفلسفة، أو الفلسفة فى كتابات المسيري؟ وعلى أى مستوى ستكون معالجتنا لهذا الموضوع/ القضية؟ أتكون على مستوى الإطار الفلسفى العام الذى ينطلق منه المسيرى، أقصد المبادئ النظرية المنهجية التى يتخذ منها أسسًا وغاية، وتمثل الرؤية العامة له، أم على مستوى المصادر والمكونات، التى تمثل الأداة المعرفية، وتوظيف المسيرى لها من أجل بيان العلاقة بين تاريخ الفلسفة ومذاهب الفلاسفة من القضايا التى يتناولها: الجماعات اليهودية وبين الحضارات التى عاش فى كنفها هؤلاء الفلاسفة عامة واليهود خاصة منذ فيلون وصولا إلى جاك دريدا؟ أى منذ الحلولية الكمونية الواحدية (والمصطلح للمسيري) وصولًا إلى الفلسفة المعاصرة وتيارات ما بعد الحداثة؛ التى تصادف أن معظم أصحابها من أعضاء الجماعات اليهودية، وما دلالة ذلك؟ أم أن المعالجة ستكون على مستوى بنية أعماله المختلفة وخاصة الموسوعة، والوقوف أمام الفلاسفة والقضايا الفلسفية التى حفلت

بها مجلداتها الثمانية، والعلاقة بين الأسس الفلسفية التى يقدمونها، والمعتقدات الدينية والصوفية الحلولية التى تقوم عليها اليهودية، والأسس العنصرية التى تتأسس عليها الصهيونية؟

لا شك فى أن الصعوبات متعددة، والمغامرة قائمة، والطريق وعرة، وعلى ذلك؛ فإننا إذا أردنا أن نتناول فى هذه الدراسة «المسيرى والفلسفة» فيمكن التمهيد بالآتي:

إننا لا نستطيع تناول الفلسفة فى أعمال المسيرى دون الإشارة إلى قناعاته الفلسفية: رؤيته فى الأنطولوجيا، والأسس المعرفية التى ينطلق منها، والقيم التى يؤمن بها وينظر لها. ويمكن تناول ذلك تحت عنوان «الرؤية الفلسفية» كما يحددها صاحبها تحت عنوان إشكاليات نظرية. وهى فى الحقيقة تأكيد لمنطلقات المسيرى الفكرية، والتى عبرت تحولات متعددة من تبنى اليسار الجديد، إلى رفض مظاهر الحضارة الغربية ونقدها، إلى البحث عن أسس جديدة للمعرفة؛ وجدها فى قناعات معرفية دينية توحيدية، والتى تظهر فى عملين آخرين هما: فقه التحيز[1] والخطاب الإسلامى الجديد. ونحن يمكننا هنا إعادة بناء ما طرحه المسيرى عن فكرة النماذج كأداة تحليلية على امتداد المجلد الأول من الموسوعة[2]. ونقصد نموذجى «الحلولية الكمونية الواحدية»[3] ، و«العلمانية الشاملة»[4] كإطار نظرى للتفسير بالإضافة إلى نموذج «الجماعات الوظيفية»[5].

ونتوقف بدايةً أمام المسألة الأساسية فى نظرنا، وهى مكونات الرؤية الفلسفية للمسيرى أو مصادره. وليس المقصود بالطبع المراجع التى اعتمد عليها، فتلك مسألة شكلية – رغم أهميتها – بل نقصد عناصر رؤيته، وهى عناصر شديدة التعقيد، حيث تتدفق الأفكار والمعلومات والتحليلات فى الموسوعة، بطريقة لا تسمح لصاحبها بالتوقف لرد أسس رؤيته إلى مصادرها، وهو غير مطالب بهذا، فتلك وظيفة الناقد، فضلاً عن أن هذه العملية تخضع للتحليل الجزئى والتفكيك الذى يرد الإبداع دائمًا إلى مصادر غربية، وهو ضد توجهات المسيرى نفسها، كما يقدمها فى عمله حول التحيز التى تتبنى التحليل والتفكيك، وتتجاوزه إلى رؤية شمولية كلية تأسيسية.

ومع هذا؛ فإننا نرى أن تفاعل المسيرى مع حقول معرفية متنوعة كما يتضح من قائمة مؤلفاته مثل: الفلسفة، وعلم السياسة، والاجتماع،

والنفس، والتاريخ، واللغة، والنقد الأدبى، وبأدوات ومناهج شديدة الخصوبة، مستمدة من الثورة الأبستمولوجية فى مجال الإنسانيات والروح النقدية لديه منذ كتاباته الأولي[6] الفردوس الأرضى حتى أعماله الأخيرة – يدفعنا إلى تناول وبحث الأسس والمكونات التى تتأسس وفقًا لها رؤيته الفلسفية، وهى مبدئيًا: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت[7]، مع رؤية ميتافيزيقية واحدية أو توحيدية إسلامية. بالإضافة إلى توظيف سوسيولوجيا المعرفة فى دراسة الفلاسفة من الجماعات اليهودية فى إطار الحضارات التى ارتبطوا بها وعاشوا فيها وأنجزوا أعمالهم فى ظلها، كما يظهر فى تناوله لهم فى المجلد الثالث من الموسوعة.

وترتبط البنية العامة للفلسفة فى فى أعمال المسيرى ارتباطًا وثيقًا بقناعاته الفكرية، وهى نتيجة منطقية لها فى نفس الوقت. وتظهر هذه البنية أوضح ما تكون فى الموسوعة – كما نتصور – وذلك فى مستويات ثلاثة، وإن كان من الصعب الفصل بينها، وهي: المستوى التاريخى، والمستوى التحليلى، والمستوى النقدى. والمقصود بالمستوى الأول هو تناول المسيرى المفكرين والفلاسفة وبعض علماء الاجتماع والنفس من أعضاء الجماعات اليهودية، موضحًا إسهاماتهم، وإلى أى مدى تظهر النزعة الحلولية الكمونية الواحدية فى أعمالهم، وهم ينتمون فى الغالب إلى العصور القديمة اليونانية والمسيحية والإسلامية وبدايات العصر الحديث حتى اسبينوزا، وربما القرن الثامن عشر. والمستوى الثاني؛ التحليلى يظهر فى تناول فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والمذاهب الكبرى المؤثرة فيه، سواء أكانوا فلاسفة من الجماعات اليهودية أم من غيرها ممن كان لهم تأثير كبير فى هؤلاء، ونخص بالذكر من النوع الثانى كلًا من داروين وهوبز وفرويد ونيتشه[8] . والمستوى الثالث، والذى يكون فى رأينا موضوعًا مهمًا، هو موقف المسيرى من «ما بعد الحداثة» وهو موقف متميز عبر عنه بأشكال متعددة، وظهر فى عدة أعمال منها كتابه المشترك مع المفكر التونسى فتحى التريكي[9] ، وهنا نجدنا ننتقل من «الحلولية الكمونية الواحدية»، وهى أقرب إلى المقولات الفلسفية الدينية الصوفية، إلى «العلمانية الشاملة»، وهى أقرب إلى المقولات الفلسفية الاجتماعية السياسية، إلى «ما بعد الحداثة»، التى يؤكد المسيرى على العلاقة الوثيقة بينها وبين النازية والصهيونية، فيما يمثل إعادة نظرة شاملة للحضارة الغربية. ومهمتنا هى أن نتناول هذه المستويات الثلاثة على التوالى، بعد بيان الرؤية الفلسفية العامة لعمله.

نتناول فى هذا الفصل موقف عبد الوهاب المسيرى العام من الفلسفة باعتبار هذا الفصل يؤسس للعمل ككل، فهو الذى يحدد لنا رؤية المسيرى تمهيدًا لبيان مواقفه المختلفة للفلاسفة الحداثيين والاتجاهات الفلسفية الحداثية ومابعد الحداثية. وينقسم هذا الفصل إلى قسمين أساسيين: الأول حول الرؤية الفلسفية العامة، والثانى عن تطبيق هذه الرؤية على الفلاسفة المحدثين.

أولا: رؤية المسيرى الفلسفية

يمكن، دونما الحاجة إلى تكرار المعلومات التى وردت بالموسوعة التى نعتمد عليها فى بيان رؤية المسيرى، وغيرها من اعمال المسيرى رغم صعوبة ذلك، تمييز العلاقة الوثيقة بين رؤية المسيرى الفلسفية فى الوجود والمعرفة والقيم وبين منهجه فى البحث، وذلك من خلال نماذجه التفسيرية ومفرداته واصطلاحاته الفلسفية التى تنتمى إلى إنجازات الثورة المعرفية المعاصرة، خاصة فى لسانيات تشومسكى، وسيسولوجيا ماكس فيبر[10]، وتفكيكية جاك دريدا[11]، وحفريات ميشيل فوكو، ونقدية مدرسة فرانكفورت، وفلسفة ما بعد الحداثة. فقد أتاحت له دراسته فى الولايات المتحدة وانتماؤه إلى اليسار الجديد فى الستينيات والسبعينيات التفتح على هذه التيارات، بالإضافة إلى تطوره اللاحق الذى أشرنا إليه سابقًا فيما قدمه تحت عنوان فقه التحيز؛ وهو الأساس الأبستمولوجى لما سيطلق عليه لاحقًا الخطاب الإسلامى الجديد، والذى لا ينفصل عما قدمه فى الفقرات 2، 3، 4 من الجزء الأول: إشكاليات نظرية فى المجلد الأول من الموسوعة حين يتحدث عن: المرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، المسافة والحدود والحيز الإنسانى، التجاوز والتعالى مقابل الحلول والكمون، السببية الصلبة واللاسببية السائلة، الواحدية الكونية: المادية أو المثالية/ الروحانية، الثنائية الفضفاضة (التكاملية/ التفاعلية)، الثنائية الصلبة، الطبيعة البشرية[12]. وحين يتحدث تحديدًا عن أسباب فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان[13]، حيث يميز بين النزعة الجنينية والإنسان الطبيعي/ المادى، والاقتصادى، والجنسى، بين السوبرمان والسبمان، والنزعة الربانية فى الثنائية الفضفاضة، والإنسان الإنسانى أو الإنسان الربانى، حتى يعالج إشكالية الإنسانى والطبيعى، الذاتى والموضوعى، الجزئى والكلى. كل ذلك اعتمادًا على ديلتاى وإنجازات الهرمينوطيقا الغربية، مستخدمًا أمام كلمة شرح

وتفسير لفظة (فرشتيهن)، وهكذا يفعل مع كثير من المصطلحات الغربية التى يستخدمها ويكتبها بحروف عربية، مما يعنى أن الرؤية لدى المسيرى ذات مكونين ثقافيين: غربى تغلب عليه الثقافات الأمريكية، وعربى إسلامى، مع ملاحظة غياب المفاهيم الأساسية للأعمال العربية الكلاسيكية. ومن هنا تأتى ضرورة دراسة المصادر النظرية لرؤية المسيرى الفلسفية، حتى يتسنى لنا تحليل هذه الرؤية فى الوجود والمعرفة والقيم ومنهجه فى التعامل مع الفلسفة وتاريخها ومشكلاتها.

تتكون الموسوعة؛ عمله الأساسى والتى نبدأ بها تحليلنا من ثمانية مجلدات، الأخير منها: خاص بالفهارس، يقدم المجلد الأول: الإطار النظرى فى خمسة أجزاء، ويعد بمثابة المدخل المنهجى للموسوعة والأساس الذى بنيت عليه المجلدات التالية. وقد بذل فيه المسيرى جهدًا معرفيًا قد يفوق ما بذله فى بقية المجلدات. يعرض فى الجزء الأول منه «إشكاليات نظرية» فى مقدمة تحدد عمله مقابل القصور فى الخطاب التحليلى العربي[14]، وخصائص هذا العمل النقدى التفكيكى التأسيسي[15]، والنماذج الأساسية، وهيكل الموسوعة، والمصطلح، ويعرف المفردات التى يستخدمها، ورؤيته فى الإشكالية الأساسية. ويتناول الجزء الثانى النماذج كأداة تحليلية؛ مبينًا سمات النماذج وطريقة صياغتها وأنواعها. ويتناول هذه النماذج فى الأجزاء التالية: نموذج الحلولية الكمونية الواحدية فى الجزء الثالث، حيث يعرض فى فقرتين للحلولية ووحدة الوجود والكمونية، ثم للحلولية الكمونية الواحدية والعلمانية الشاملة، التى يخصص لها الجزء الرابع – وهو ما يمثل قرب نصف المجلد الأول، حوالى مائة وخمسين صفحة (ص209 : 359) – ويتناول فى فقرات تسع: إشكالية تعريف العلمانية، وهى المشكلة التى خصص لها عمله العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، اختلاط الحقل الدلالى للمصطلح؛ مفهوم علمانية..... إلخ. حتى ينتهى إلى العلمانية الشاملة، محاولًا تقديم تعريف لها. ويتناول فى الجزء الخامس الجماعات الوظيفية فى فقرتين، موضحًا سماتها الأساسية وعلاقتها بالحلولية والعلمانية الشاملة.

والسؤال الذى يطرح على المسيرى مبدئيًا حول الأسس المعرفية التى يقدمها، والتى تشبه كما يبدو للوهلة الأولى ما قدمه ابن خلدون فى المقدمة من أسس للتاريخ... سؤال عن العلاقة بين الإشكاليات النظرية والعمل فى مجمله. فما قدمه فى هذا المجلد يصلح لأن يكون عملًا مستقلًا

نظريًا ومنهجيًا، فهو يقدم رؤية، بينما تمثل التطبيقات – أقصد بقية المجلدات، والتى بنيت على هذه الأسس – عملاً آخر. نعم، توجد علاقة بينهما، وإن كان أحدهما قد يستغرق القارئ دون الآخر، أو قد لا يجد الباحث المتخصص علاقة بين أحدهما والآخر.

ويدور المجلد الثانى من عمله حول الجماعات اليهودية، ويضيف عنوانًا جانبيًا إشكالياً. ويعرض فى أجزاء أربعة لطبيعة اليهود فى كل زمان ومكان، ويناقش فى الجزءين، الثانى والثالث قضية «يهود، أم جماعات يهودية؟»، «يهود، أم جماعات يهودية وظيفية؟»، موضحًا دور الجماعات الوظيفية اليهودية القتالية والاستيطانية والمالية، وهى تتأكد لنا وتتضح فى الدور أو الأدوار التى تمارسها دولة الاستبطان والاحتلال إسرائيل، بالإضافة إلى بعض الوظائف الأخرى والتى مارستها على امتداد تاريخها، وفى كل المجتمعات و الشعوب (البغاء- الطب- الترجمة)، حتى يناقش مسألتى الحدودية والهامشية، تمهيدًا للجزء الرابع عن عداء الأغيار الأزلى لليهود واليهودية، حيث يناقش إشكالية معاداة اليهود، وبعض التجليات المتعينة لمعاداة اليهود، ومعاداة اليهود والتحيز لهم، والإبادة النازية والحضارة الغربية، وبعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوروبا، ليناقش إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين. وهنا يتناول بالنقاش مسألتين سنتوقف لاحقًا لتحليلهما هما: مارتن هايدجر والنازية (م2، ج4، ف4)، والنيتشوية والصهيونية (م2، ج4، ف6) وهما موضوعين أثيرين شغلا المسيرى فى تحليلاته الفلسفية . وكم كان من المفيد تناول موقف الهيجليين الشباب، خاصة برونوباور وكارل ماركس من «المسألة اليهودية»، فقد شغلا بها وكتبا عنها فى إطار قضية «تحرر اليهود، أم تحرر الإنسان؟».

ويأتى المجلد الثالث عن الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة فى جزءين. الأول التحديث، والثانى الثقافة. يهمنا الجزء الثانى ؛ الذى جاء فى ست عشرة فقرة؛ تتناول كل ما يتعلق بالثقافة عند الجماعات اليهودية. تدور الفقرة الحادية عشرة عن المفكرين، والثانية عشرة عن الفلاسفة، والثالثة عشرة عن علماء الاجتماع ، والرابعة عشرة عن علماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية . وإن كان من الصعب التمييز الدقيق بين "المفكر" و"الفيلسوف"، حيث يمكن تناول بعض من أدرجهم المسيرى فى تصنيفه

كمفكرين ضمن الفلاسفة مثل: ابن كمونة؛ فالتمييز بين المفكر والفيلسوف لم يكن واردًا فى عصره، وكذلك أرنست بلوخ وولتر بنيامين وحنا أرنت وإيشيا برلين. وكذلك بعض علماء الاجتماع مثل: ماكس هوركهايمر وتيودور أدرنو من مؤسسى المدرسة النقدية، وهم وإن كانوا علماء اجتماع، مثل أعضاء المدرسة فى بداية تأسيسها، إلا أنهم أسهموا بنظريات اجتماعية وجمالية تجعل منهم فلاسفة، وما ينطبق عليهم ينطبق على إريك فروم[16] ، وإلى حد ما على فرويد الذى يعامل من الاتجاهات التجريبية الإكلينيكية فى علم النفس باعتباره يمثل مرحلة سابقة على الدراسة العلمية أى باعتباره فيلسوفًا.

وما يقدمه المسيرى فى هذا المجلد من جهود المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع يمثل إنجازات أعضاء الجماعات اليهودية وموقفه منها، ويوضح فهمه للفلسفة، وقد صاغه فى الإطار الذى يتفق وما طرحه فى المجلد الأول كجهد للجماعات الوظيفية عبر الشعوب والحضارات التى عاشوا فيها، تجنبًا للحديث عن فلسفة يهودية وفلاسفة يهود دريدا . ونحن نتفق معه تمامًا فى ذلك، لأننا لا نتصور جهود فعلية لفيلون بعيدًا عن الفلسفة اليونانية، ولا موسى بن ميمون بعيدًا عن الفلسفة وعلم الكلام الإسلامى. وكذلك لا نفهم فلسفة اسبينوزا بمعزل عن إشكاليات الفلسفة الحديثة وديكارت ولا هوسرل دون أزمة العلوم الأوروبية والثنائية المعرفية بين الاتجاهات التجريبية، ولا جورج لوكاش أو هربرت ماركيوز بعيدًا عن الهيجلية والماركسية الجديدة، ولا كلود ليفى شتراوس بعيدًا عن دى سوسور والبنيوية. وهذا ما سنناقشه فى فقرة لاحقة عن رؤية المسيرى للفلسفة.

ويتناول فى المجلد الرابع تواريخ الجماعات اليهودية فى أجزاء ثلاثة: الأول فى العالم القديم، والثانى فى العالم الإسلامى، والثالث فى بلدان العالم الغربى، خصوصًا فى العصر الحديث . وكان من الممكن – انسجامًا مع رؤيته – تقديم المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع فى إطار هذه التواريخ، باعتبار أن أعضاء الجماعات اليهودية تنتمى إلى البيئة والتاريخ الذى عاشوا فى كنفه وقدموا إسهاماتهم فى إطار مجتمعاته. أو على الأقل أن يجئ تحليله لإنجاز أعضاء الجماعات اليهودية بعد بيانه لتواريخهم، وهو ما فعله فى المجلد الخامس: اليهودية: الواحدية الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة.

يعرض فى الجزء الأول من هذا المجلد، اليهودية: بعض الإشكاليات، مثل: التركيب الجيولوجي والتراكمى، والشريعة الشفهية، وإشكالية الحلولية اليهودية، علاقة اليهودية بالصهيونية، وذلك تأسيسًا للجزء الثاني؛ المفاهيم والعقائد الأساسية فى اليهودية مثل: الإله، الشعب المختار، الأرض، الكتب المقدسة والدينية، الأنبياء والنبوة، اليهودية الحاخامية، الفقهاء، القبالاه، الزوهار، الصلوات والأدعية، الفكر الأخروى، الماشيح والمشيحانية، مما يتيح له أن يتناول فى الجزء الثالث الفرق اليهودية فى إحدى عشرة فقرة تدور حول: الفرق الدينية اليهودية حتى القرن الأول الميلادى، اليهودية والإسلام، اليهودية والمسيحية، الحسيدية، اليهودية الإصلاحية، اليهودية الأرثوذكسية، اليهودية المحافظة، تجديد اليهودية وعلمنتها. وفيها يتناول جهود عدد من الفلاسفة اليهود نخص منهم كلاً من: مارتن بوبر[17] وإيمانويل لفيناس[18]، حيث تحتاج جهودهما وموقف المسيرى منهما بيانًا مفصلًا مع ما جاء فى الفقرة التالية: «اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة»، والتى يتناول فيها بعض مصطلحات (وشخصيات) ما بعد الحداثة وعلاقتها باليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية، ويقدم فيها تحليلات مهمة متفردة، بعيدًا عن انبهار الكتاب العرب بما يطرح تحت عنوان ما بعد الحداثة، وهو نموذج؛ لتناول جهود الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية مثل جاك دريدا فى إطار التيارات والاتجاهات الفلسفية السائدة، والتى سنتوقف عندها كثيرًا على امتداد صفحات هذه الدراسة.

ويدور المجلد السادس بأجزائه الأربعة حول الصهيونية، يتناول فى الجزء الأول إشكاليات وموضوعات أساسية تدور حول التعريف والتيارات، والعقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، ثم الصهيونية والعلمانية الشاملة. ويدور الجزء الثانى حول تاريخ الصهيونية، ثم الحركة الصهيونية. ويتناول فى الجزء الثالث الصهيونية والجماعات اليهودية. ويتحدث الجزء الرابع فى أربع فقرات عن شخصيات ومنظمات يهودية معادية للصهيونية[19].

ويخصص المجلد السابع للحديث عن إسرائيل «المستوطن الصهيوني» فى خمسة أجزاء: الأول: إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية. والثاني: الدولة الاستيطانية الإحلالية. والثالث: العنصرية والإرهاب الصهيونيان. والرابع: النظام الاستيطانى الصهيونى. والخامس: أزمة

الصهيونية والمسألة الإسرائيلية، فى فقرات أربع تتوج بالمسألة الفلسطينية. كتبه المختلفة فى هذا الموضوع .

أما المجلد الثامن والأخير فهو عبارة عن ملاحق وفهارس، ويتناول: آليات الموسوعة، تعريف المفاهيم والمصطلحات الأساسية مرتبة موضوعيًا، ثم يقدم ثبتًا تاريخيًا لأهم الأحداث فى تاريخ البشرية عمومًا والتى تخص فلسطين والجماعات اليهودية فيها وفى العالم، وفهرسًا موضوعيًا، وفهرسًا ألفبائيًا إنجليزيًا، وآخر عربيًا ثم تعريفًا بمؤلف الموسوعة.

أى أننا نجد فى الفقرة الرابعة من المجلد الثانى تحليلاً نقديًا لفلسفة كل من نيتشه والصهيونية وهايدجر والنازية[20]. وهذان الفيلسوفان أثارا ومازالا يثيران فى العربية اهتمامًا وجدلاً وموقفه منهما على الضد من موقف عبد الرحمن بدوى منهما وأقرب إلى النقد الماركسى لهما، وهو ما يتفق مع توجهات المسيرى الأولى نحو اليسار . وفى الفقرات من الحادية عشرة حتى الرابعة عشرة فى الجزء الثانى من المجلد الثالث عرضًا تاريخيًا للفلاسفة والمفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية وهو ما فكر فى التوسع فيه فيما بعد وإصداره فى مجلد مستقل أتمه بالفعل وإن لم ينشره . يضاف إلى ذلك ما جاء فى الفقرتين الثامنة والتاسعة فى الجزء الثالث من المجلد الخامس عن ما بعد الحداثة والجماعات اليهودية. وهذه الفقرات التى تتناول بالعرض التاريخى والتحليل النقدى فلاسفة من الجماعات اليهودية وقضايا وتيارات فلسفية، والتى تمثل – مع ما طرحه المسيرى من نماذج تفسيرية فى المجلد الأول، خاصة الحلولية الكمونية الواحدية والعلمانية الشاملة – الإسهام الفلسفى للمسيرى، وحضور الفلسفة وقضاياها وأعلامها فى كتاباته... تطرح علينا العديد من الأسئلة التى تمثل موضوع الفصل الحالي.

أود فى البداية تناول رؤية المسيرى الفلسفية، كما ظهرت فى تحليله لجهود الفلاسفة من الجماعات اليهودية، وبيان مصادره الفلسفية، وكيفية توظيفه لها، وموقفه من التيارات الفلسفية المعاصرة، خاصة ما بعد الحداثة التى سيخصص لها فصلًا مستقلًا . ويمكن تحقيق ذلك عن طريقين، الأول: وضع رؤية المسيرى وموقفه فى إطار تاريخ الفلسفة بإخضاعها للتحليل الفلسفى وفق رؤية الباحث. أو – وهذا هو الطريق الثانى – تقديم قراءة المسيرى للفلسفة من خلال رؤيته وعرضه هو للفلاسفة وجهودهم وتطبيقه لمقولاته ونماذجه التفسيرية. وقد اخترنا الطريق الثانى، وذلك على الوجه

التالي: قراءة تحليلة لجهود المفكرين والفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية فى الحضارات اليونانية والإسلامية والأوروبية القديمة والحديثة حتى القرن الثامن عشر وفقًا للحلولية الكمونية الواحدية، وحتى النصف الأول من القرن العشرين، وفقًا للعلمانية الشاملة، ثم بيان موقفه من التيارات الحالية ونقده لما بعد الحداثة. وذلك يعنى أننا نقوم فى وقت واحد بمهمة مزدوجة، هى تقديم رؤية المسيرى الفلسفية، وقراءته لجهود فلاسفة الجماعات اليهودية على مستوى العرض التاريخى الفلسفى لجهودهم، وذلك بتطبيق نماذجه التفسيرية التى تمثل التحليل النقدى لهذه الجهود، لبيان كيفية توظيفه للاتجاهات الفلسفية فى هذه القراءة.

ثانيًا: التناول التاريخى للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية:

يطرح المسيرى فى تناوله المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية صعوبة الحديث عن هؤلاء، باعتبارهم وحدة متماسكة ذات سمات وخصائص مشتركة، فالحديث عن مفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية يؤكد عدم التجانس والتنوع، ويوضح انتماءهم للتشكيل الحضارى الذى يحيون فيه[21]. ويلاحظ تزايد وجود هؤلاء المفكرين فى الحضارة الغربية مع تزايد حلوليتها وعدميتها فى مرحلة الحلولية بدون إله. يقول: «حينما ظهر نيتشه ؛ الذى أعلن موت الإله تلبست النيتشوية المفكرين اليهود فى أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه»[22]. إن غربة المثقف اليهودى فى مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدى والعدمى. ومع هذا التأكيد على ارتباط هؤلاء بالحلولية؛ يشير إشارة مهمة إلى أن عددًا لا بأس به من هؤلاء يحاول الاحتفاظ بالوظيفة النقدية للعقل، بحيث لا يستوعب العقل فى المادة، ويظل متجاوزًا بشكل دائم للأمر الواقع، أى أنهم يحاولون تخطى الحلولية الكامنة فى الفكر العلمانى المادى (ص365).

إن المسيرى فى تناوله لجهود ابن كمونة (1215- 1285)، وإرنست بلوخ (1885- 1977)[23]، وليو ستراوس (1889- 1973)[24]، وولتر بنجامين (1892- 1940)، وإيشيابرلين (1909-)، وسيمون فاى (1909- 1943). الأول شارح «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا والتلويحات العرشية للسهروردى، والثانى فيلسوف ألمانى ماركسى يهودى، والثالث فيلسوف وعالم سياسى ألمانى أمريكى يهودى، والرابع فيلسوف

وناقد ألمانى، والخامس فيلسوف بريطانى يهودى، والأخيرة فيلسوفة يهودية – وذلك وفق وصف المسيرى لهم. لماذا إذن يدرج هؤلاء فى نطاق المفكرين وليس الفلاسفة وهو يطلق عليهم اسم "فيلسوف"؟ وما أساس التفرقة بين الفكر والفلسفة بين المفكر والفيلسوف؟ وهو «فصل متعسف بعض الشيء، وبخاصة فى العصر الحديث، حيث نجد أن جزءًا كبيرًا من التفكير الفلسفى يتم من خلال دراسات اللغة (تشومسكى وفتجنشتين ودريدا)، والإنثروبولوجيا (كلود ليفى شتراوس)، وعلم النفس (فرويد)، والاجتماع (أدورنو وهوركهايمر)». كما يقول المسيرى نفسه (م3، ص347). ومع هذا؛ فهو يؤكد أن هذا الفصل ذو فائدة تصنيفية ، بل وله فائدة تفسيرية أيضًا! ونحن سنتعامل مع هؤلاء باعتبارهم فلاسفة، فالأول – ابن كمونة – ينتمى إلى الحضارة الإسلامية، حيث يشرح الفلاسفة المسلمين، وكتابه "الجديد فى الحكمة" يحمل طابع الثقافة الإسلامية، مكتوب بلغة عربية فصيحة، ويعالج القضايا نفسها التى عالجها المسلمون آنذاك، مستخدمًا مصطلحاتهم وتقسيمهم للقضايا[25].

وينفى المسيرى عن الثانى – إرنست بلوخ – إفراد دور خاص لليهودى، كما أنه لم يتناول الموضوع اليهودى بكثير من الإفاضة والتفصيل، ونستشعر تعاطفًا معه، خاصة فى عرضه أهم كتبه مبدأ الأمل، فهو «يحاول أن يولد ثنائية داخل النظام المعرفى المادى (تجاوز من خلال المادة) حتى يحتفظ بروح الثورة والأمل». إلا أنه يعود ويلاحظ أن بلوخ فى كتابه "روح اليوتوبيا" يخصص فصلًا يسمى «رمز اليهود»، وهو من المقالات النادرة التى كتبها بلوخ عن اليهود. وتشير بعض فصول كتاب "مبدأ الأمل" إلى التراث الدينى اليهودى باعتباره أحد المصادر الروحية للفكر الطوباوى. ورغم نقد بلوخ لصهيونية هرتزل؛ فإنه يقدم قراءة شديدة التحيز لهذا المفكر الصهيونى، الذى يطالب بتأسيس دولة اشتراكية-يهودية تقوم بطرد الفلسطينيين وتحقق الأمن والعدالة لليهود. إن أحكام المسيرى على بلوخ توضح تعاطفه مع مفكر يسارى ماركسى من جهة، لكنه سرعان ما يدين تخليه عن تفكيره الإنسانى بتحيزه لصالح اليهود.

ويؤكد تناول المسيرى لجهود ولتر بنجامين وفكره – الذى يصفه بأنه ليس يهوديًا – على رؤيته الأساسية (رؤية المسيري) التى تقرأ هذه

الجهود وفق نموذج الحلولية. ففكر بنجامين «تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولى على المجتمع الغربي» (م3، ص354).

يحرص المسيرى فى تناوله لهؤلاء المفكرين على بيان موقف كل منهم من اليهودية والصهيونية، وهو جانب لا يتوقف أمامه باحثو الفلسفة، الذين يكتفون بعرض النظريات الأنطولوجية والمعرفية لهؤلاء المفكرين، وإن كنا نستثنى من هذا عبد الستار الراوى الفيلسوف العراقى. فإرنست بلوخ مفكر صهيونى (م3، ص352)، وفكر بنجامين ليس يهوديًا (م3، ص354) والمسألة ليست فقط مسألة فلاسفة يهود أم الفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية ، ذلك أن كثيرًا من هؤلاء يرفض تمامًا أن تتصف فلسفته بكونها يهودية ، أيما نويل ليفيتاس مثلا رغم أن نصف أعماله حول التلمود إلا أنه يصر على كونه فيلسوفًا فينومينولوجيًا، وموقف حنا إرنت من الصهيونية قد تغير ابتداء من الأربعينيات وأخذ شكلًا معاديًا للصهيونية (م3، ص355)، ورغم موقف إيشيابرلين التعددى فهو يؤيد الصهيونية كل التأييد (م3، ص357)، كما أنه يشير إلى قضية يهودية سيمون فاى، التى رفضت العقيدة اليهودية بعد مرورها بتجربة صوفية مسيحية وهاجمت اليهودية بشراسة ونسبت لها كل نقائص المسيحية (م3، ص358).

والمسألة ليست ففقط مسألة فلاسفة يهود أم الفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية، ذلك أن كثيرًا من هؤلاء يرفض أن تتصف فلسفته بكونها يهودية؛ إيمانويل ليفيناس مثلاً، رغم أن نصف أعماله حول التلمود إلا أنه يصر على كونه فيلسوفًا فينومينولوجيًا.

يؤكد المسيرى فى تناوله للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية أن المقدرة التفسيرية والتصنيفية لمصطلح «فلسفة يهودية» أو حتى «فلاسفة يهود» ضعيفة إلى أقصى درجة، ولذا؛ فإنه يفضل استخدام مصطلح «الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية» حتى يتم تفسير أنساقهم الفلسفية المختلفة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التى كانوا يعيشون فى كنفها. وهو يقسم هؤلاء الفلاسفة من منظور موضوع فلسفاتهم، فهناك من يتعامل مع اليهودية وبعض المشكلات الفلسفية المرتبطة بها، وهناك من يتعامل مع القضايا الفلسفية العامة، وإن تعرض لقضايا يهودية بشكل عرضى. ويرى أن المفكر من هؤلاء حين يحاول أن يتأمل عقيدته فإنه – شاء أم أبى – يطبق المقولات الفلسفية السائدة فى عصره على اليهودية.

يتناول المسيرى هؤلاء الفلاسفة، بدءًا من فيلون حتى تشومسكى، مرورًا بموسى بن ميمون واسبينوزا وبرجسون وهوسرل وشيستوف وكالن ولوكاش وليفى شتراوس وماركيوز. ويلاحظ أنه يوجد فلاسفة «يهود» كان اهتمامهم باليهودية ضعيفًا أو منعدمًا، أو كان تعبيرًا عن موقف فلسفى عام يتجاوز اليهودية فى حد ذاتها. ولذا؛ فإن إسهامهم الأساسى كان يصب فى التيار العام للفلسفة الغربية. ويعدد هؤلاء، وهم كل الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية، الذين ازدهروا على مستوى الحضارة الغربية. «قد يكون لبعض هؤلاء بعض الملاحظات أو العبارات المؤيدة للصهيونية أو المعادية لها أو لليهودية، ولكنها تظل ملاحظات عرضية إلا فى حالة كالن» (م3، ص364)[26] . لذا؛ فهو (أى المسيرى) دائم الربط بين كل فيلسوف من هؤلاء والاتجاه الفلسفى الذى ينتمى إليه أو الوسط الحضارى الذى يحيا فيه؛ فهو يتحدث عن فيلون والأفلاطونية المحدثة وموسى بن ميمون والفلسفة الإسلامية، وإسبينوزا والعقلانية المادية، وبرجسون واللاعقلانية، وهوسرل والفينومينولوجيا، وشيستوف والفلسفة المسيحية، وكالن والبرجماتية، ولوكاش وماركيوز والماركسية الجديدة، وليفى شتراوس والبنيوية، وتشومسكى والثورة التوليدية.

ونستطيع أن نلاحظ بسهولة ليس فقط تعاطف المسيرى مع فكر هؤلاء، وتقبله لإسهاماتهم، وإعلائه من شأنها، كما فى تأكيده على أنه «مع ظهور الرؤية العلمانية المادية للكون وترسخها، أصبح بإمكان أعضاء الجماعة الوظيفية أن يساهموا بدور أكثر فعالية ومباشرة فى عملية الإبداع الفلسفي». بل وأكثر من هذا؛ فهم الذين صاغوا الثورة الأبستمولوجية المعاصرة فى الدراسات الإنسانية. فهو يلاحظ تزايد اشتراك أعضاء الجماعات اليهودية فى صياغة الفكر الفلسفى النقدى فى الغرب (ماركس وفرويد)، وخصوصًا فى فلسفة اللغة، وهو تيار يصل إلى قمته فى فكر تشومسكى (الثورة التوليدية) وفكر دريدا (الفلسفة التفكيكية). ونحن نلاحظ استفادته من هؤلاء فى أعماله – كما يظهر فى الجزء الثانى من المجلد الخامس – وذلك وفقا لرؤيته فى نقد الحضارة الغربية، سواء فى مرحلة تبنى اليسار الجديد، أو مرحلة تأسيس الخطاب الإسلامى الجديد، حيث تظهر بعض مقولات فلاسفة المدرسة النقدية، وبالتحديد ماركيوزا (27).

يبدأ المسيرى التناول التاريخى للفلاسفة أعضاء الجماعات اليهودية من فيلون، الذى تلقى تعليمًا هيلينيًا كاملا، والذى لا يذكر شيئا عن تعليمه اليهودى، والإشارة الوحيدة للتعلم اليهودى فى أعماله تبين مدى ضعف صلته به، والذى لا يمكن تصنيف فلسفته إلا على أنها فلسفة يونانية تنتمى أساسًا إلى التقاليد الأفلاطونية بعد اختلاطها بالعبادات السرية، وتعد كتاباته إسقاطًا لكثير من القيم الهيلينية على التراث الدينى اليهودى وليست مزجًا بينهما. وهو لم يترك أثرًا واضحًا فى التطور اللاحق للفكر الدينى اليهودى، فى حين استفاد منه الآباء المسيحيون استفادة بالغة، بحيث يمكن أن نقول إن فلسفة فيلون هى «مسيحية جنينية» (م3 ، ص366، 367)[28]. ويقدم موسى بن ميمون القرطبى؛ على أنه مفكر عربى إسلامى الحضارة والفكر، يؤمن باليهودية، عضو فى الجماعة اليهودية فى إسبانيا الإسلامية. ويفيض فى عرض حياته وتحليل كتاباته، موضحًا أنها لم تترك أثرا بين المثقفين المسلمين، وإن كانت قد بعثت عن طريق حركة التنوير اليهودية، بحيث تعد النقطة الأساسية التى اجتمع عليها دعاة التنوير، وأنها إطار مرجعى أساسى لليهودية الإصلاحية (م3، ص370).

ويعطى إسبينوزا مساحة أوسع فى فقرتين متتاليتين عن باروخ إسبينوزا والعقلانية المادية، وإسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (فى 14 صفحة). يعرض فى الأولى: رؤيته للإله والطبيعة، ورؤيته للإنسان، والرؤية المعرفية، والرؤية النفسية، والرؤية الأخلاقية، والنظرية السياسية، وموقفه من الدين، كما يقارن بينه وبين نيتشه وجاك دريدا؛ فهو «فيلسوف عقلانى مادى من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة، بل هو فى تصورنا (مع نيتشه، وبعده دريدا) فيلسوف العلمانية الأكبر»، بلغت عنده الواحدية والكمونية الفلسفية ذروتها، فقد ألغى كل الثنائيات التقليدية، وهو بهذا يعد المقابل لما يطرحه المسيرى من ثنائية متجاوزة. وفلسفته نظام مادى خال من أية رواسب دينية سوى المصطلح (م3، ص372). ويتوقف عند العلاقة بين إسبينوزا ونيتشه[29]، الذى ذكر أنه يتعرف على نفسه فى عدة نقاط فى عقيدة إسبينوزا، ويبين نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما فيما يقرب من صفحة كاملة (عمودين) من صفحات الموسوعة (م3، ص379 : 380)، وهو ما يوضح اهتمام المسيرى الكبير بفلسفة نيتشه، الذى يطلق عليه «فيلسوف العلمانية الأكبر»[30].

ويرى المسيرى أن رؤية إسبينوزا الفلسفية حلولية متطرفة؛ تضرب بجذورها فى القبالاه اللوريانية (م3، ص382)، فهو يقف على بداية سلم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوى الجذور اليهودية، الذين يقفون على هامش الحضارة ولا يشعرون بأية قداسة نحو أى شيء. والمهم فى تحليل المسيرى لفلسفة إسبينوزا الذى كان – كما نعلم – ضد اليهود وهاجم اليهودية، مما أدى إلى أن يعتبره البعض ضد الصهيونية. ولكننا – كما يقول المسيرى – بينّا أن مفهوم الشعب العضوى المنبوذ هو أساس لكل من معاداة اليهود والصهيونية. وينتمى إسبينوزا إلى هذا النمط، فعداؤه الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيوني.

يؤول المسيرى أقوال إسبينوزا لتوضيح أن «المشروع الصهيونى تنفيذ حرفى للمشروع الإسبينوزى. ذلك أن الصهيونية "علمنت" اليهودية و"طهرتها" من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية، فوحدت بين الخالق والمخلوق والطبيعة، بحيث لا يمكن فصل بعض هذه الأشياء عن الآخر، تمامًا مثلما وحد إسبينوزا بين الإله والإنسان والطبيعة فى إطار واحديته الكونية المادية. لذا؛ فقد أقيمت فى إسرائيل مراسم عودة إسبينوزا إلى حظيرة الدين مرة أخرى، ويحتفل بميلاده وذكرى نشر مؤلفاته، ويوجد معهد متخصص لدراسة كتبه[31].

إن وسيلة المسيرى فى فهم وتفسير فلسفة إسبينوزا – هذا الفهم والتفسير الذى لا نتفق فيه معه - هى ملء بعض الفراغات الموجودة بين السطور والكلمات وبين الدال والمدلول من خلال معرفتنا برؤية إسبينوزا؛ الذى طرح فى تفسيره اقتراحًا صهيونيًا فى قوله – الذى لم يحدد لنا المسيرى مصدره، رغم أهمية ذلك الشديدة. والنص الذى يستشهد به هو قوله: «إننى لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أى اليهود] قد أضعفت عقولهم، لو سنحت الفرصة وسط التغيرات التى تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد ينشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم الإله مرة ثانية» (المسيرى، م3، ص384). ربما يفيد تحديد النص واللغة المترجم منها فى معرفة السياق الذى علينا أن نقرأ فيه كلمات إسبينوزا. وبالتالى فإن هذا النص يمكن أن يقرأ قراءات متعددة من الصعب أن تكون قراءة المسيرى إحداها أو أقربها للفهم والتصديق.

وينطبق ذلك على تحليله لفلسفة برجسون، الذى يمكن توصيف عالمه – كما كتب المسيرى – بأنه مثل معظم الأيديولوجيات العلمانية، يحاول أن يرد العالم بأسره إلى مبدأ واحد، وهو فى حالته مبدأ التطور الداروينى. وشأنه شأن نيتشه ووليام جيمس؛ إذ يحاول أن يحيى هذا العالم الميت المغلق بأن يجعله كيانًا تطوريًا عضويًا مفعمًا بالحياة التى تنبعث من داخله وتحركه، وهى سبب نموه. ويتحدث عن البعد اليهودى فى فلسفة برجسون، الذى كان يذهب إلى أن اليهودية ديانة مغلقة من وحى مجتمع مغلق، وأنها دين ساكن استاتيكى جامد، أخلاقه مغلقة، تحمل الفرد على الإخلاص بشكل غريزى للجماعة، على عكس الكاثوليكية، فهى ديانة عالمية تتجاوز اليهودية. والمسيح فى نظره أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ. وبرجسون عند المسيرى أقرب إلى إسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية، فكلاهما يهاجم جمود اليهودية لكنه يدور فى إطار وحدة الوجود (الروحية والمادية). وفى هذا التوصيف كثير من التبسيط والعمومية التى تلغى الفروق بين مبدأ التطور الداروينى والتطور الخلاق عند برجسون، وبين من يهاجم المادية الآلية فى عصره، وبين وحدة الوجود المادية. مما يسهل ربط فلسفة برجسون بما يقابلها مثل فلسفة نيتشه، فكلاهما فلسفة حياة، لكن الاختلاف بين حياة إرادة القوة النيتشوية والروح الخلاقة البرجسونية يجعلنا نميل إلى بيان التمايز بينهما مع – بل قبل – بيان الاتفاق أو التشابه المستحيل.

وبعد أن يتناول[32] المسيرى إدموند هوسرل والفينومينولوجيا يتوجه إلى البعد اليهودى فى فلسفته. هنا أيضا يظهر أن البعد الذاتى هو أساس التفسير، فالمسيرى يرى فى فكر هوسرل نزعة حلولية كمونية واحدية (روحية مادية)، لكن مصادرها ليست بالضرورة – فيما يقول – يهودية، ففكره امتداد للتقاليد الحلولية الكمونية المادية الروحية فى الغرب منذ عصر النهضة. ومع هذا فهو يضيف: «[ونحن نجد] أن ثمة تشابهًا بنيويًا عميقًا بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع، وصولا إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرة خالصة داخل الوعى الجمعى من جهة، ومفهوم الإله فى أسفار موسى الخمسة». ومع هذا؛ يرى المسيرى أن الحديث عن يهودية هوسرل حديث لا طائل من ورائه، فقد تنصر فى مطلع شبابه، فهو ليس يهوديًا حتى من الناحية الشكلية! ويضيف أن كل الدراسات حول فلسفة هوسرل توضح أنها لم تستطع التخلص تمامًا من الثنائية التى حاولت تجاوزها[33].

ويتناول ليف سيشتوف (1866- 1938) والفلسفة المسيحية، وهو فيلسوف ليس له حضور قوى فى تاريخ الفلسفة، يذكر غالبا فى التأريخ للفلسفة الروسية، و"ينظر إليه من منظور مسيحى أو وجودى يصعب تصنيفه باعتباره يهوديًا حاخاميًا" كما يقول المسيرى. بل إن المفكرين اليهود الذين يشير إليهم فى كتاباته مثل إسبينوزا لا يظهرون باعتبارهم يهودًا، وإنما باعتبارهم ممثلين لنزعة التأمل العقلى والنزعة العقلية الهيلينية فى الحضارة الغربية. ومما له دلالته أن سيشتوف، شأنه شأن بوبر، لم يؤثر البتة فى الفكر الدينى اليهودى، ولكنه ترك أثرًا فى مفكرين مسيحيين – أو ذوى أصول مسيحية – مثل: ألبير كامى وبرديائيف.

ومقابل شيستوف الوجودى ، فإن هوراس كالن (1882- 1974) البرجماتى، الذى لا يتوقف أمامه الباحث فى تاريخ الفلسفة، يذكر فى الفلسفة الأمريكية، وهو مفكر تربوى وفيلسوف برجماتى أمريكى يهودى صهيونى، وأحد تلاميذ وليام جيمس. وهو يلاحظ فى كتابه "المثاليون فى مأزق" العلاقة الوجدانية الوثيقة بين إسرائيل والولايات المتحدة، بل والتشابه البنيوى بينهما. فهو يؤكد فى بداية كتابه «أن كلا من إعلان استقلال إسرائيل وإعلان استقلال الولايات المتحدة يعبر عن مسيرة الإنسان نحو الحرية ونحو المزيد من التقدم». ويرى المسيرى أنه محق تمامًا فى رصده التشابه بين البرجماتية والصهيونية؛ فكلتاهما تصدر عن فكرة الطبيعة السائلة الكونية، وعن الإنسان الطبيعى الذى يصبح جزءًا مستقلا يتوحد بهذه السيولة، فتسقط كل الحدود التاريخية والقيم المطلقة وأى شكل من أشكال التجاوز، ولا يبقى سوى البقاء كهدف نهائى، والقوة كآلية لتحقيق هذا البقاء» (م3، ص392). ويشير المسيرى إلى تأكيد كالن أنه لا يوجد شعب عربى، وإنما توجد شعوب متحدثة بالعربية، وأن ما يسمى بالعربية إن هو إلا رد فعل للنهضة الصهيونية!

ويؤسس كالن حق اليهود فى فلسطين على أسس برجماتية راسخة، هى ذاتيتهم المطلقة؛ إذ يقول: «إن هذا الحق يستند إلى الشعور القوى الجارف لدى اليهود بمركزية إسرائيل فى حياتهم، كما يستند إلى خوف اليهود الدائم من أن هتلر قد يجئ فى أى مكان، وبسبب هذه «الحالة الشعورية» تصبح فلسطين من حق اليهود وليس العرب». وهذه حالة شعورية ذات قيمة نقدية فورية! ويصنف المسيرى كالن باعتباره من

صهاينة الدياسبورا التوطينيين، فهو يرى أن الصهيونية تنبع من الإيمان بالتعددية الحضارية، «فالحركة الصهيونية بمنزلة توكيد على ولاء اليهود الأمريكيين لحضارتهم الأمريكية، ولكنهم مع هذا جزء منه، ويقومون بتغذية هذا التيار بعناصر جديدة عليه» (الفردوس الأرضى، م3، ص395).

وفى تناول المسيرى جورج لوكاش والماركسية الجديدة، بعد أن يعرض لحياته ومؤلفاته وفلسفته، يعرض لما وجه إليه من انتقادات؛ فهو يبشر برؤية غائية للتاريخ، ويحول ماركس إلى منهج، ومن ثم يضعه فوق النقد، كما أن رؤيته للمعرفة نخبوية. وقد زود عدم الاكتراث السياسى بأساس فلسفى، كما اتهم بالغائية الكاملة، بل وبالمشيحانية والخلاصة: أنه إذا كانت ثمة حلولية فى فكر لوكاش؛ فهى حلولية كمونية علمانية مادية، لا تختلف كثيرًا عن أية منظومة فكرية هيجلية تحاول أن ترى تجليات العقل المطلق فى التاريخ والمادة (م3، ص398)[34].

ويلفت المسيرى الانتباه – فى سياق بيان جهود كلود ليفى شتراوس – إلى أنه لفهم فكره وظهور ما بعد الحداثة؛ لا بد من فهم الفكر البنيوى (فى سياقه الغربي) باعتباره تجليًا لإشكاليات العلمانية الشاملة، والتأرجح بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع، ويعرض اعتراضات دعاة الاتجاه الإنسانى الهيومانى التاريخى على البنيوية، وتحفظات أنصار ما بعد الحداثة عليها وعلى مفهوم البنية. ويشير إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة من وجهة نظره، وهى أنه بينما يتهم الوجوديون البنيوية بأنها معادية للإنسان، يتهمها أنصار ما بعد الحداثة بأنها مثل الوجودية متمركزة حول الإنسان. ويذهب المسيرى إلى أن «هذا التناقض الظاهرى يدل على تصاعد معدل العداء للإنسان والحلولية الكمونية فى الفلسفة الغربية، فما كان معاديا للإنسان، متطرفا فى عدائه فى الخمسينيات والستينيات، أصبح هو ذاته متمركزا حول الإنسان، متطرفا فى تمركزه فى الثمانينيات!» (م3، ص403).

وبعد أن يوجز المسيرى تحفظات أنصار ما بعد الحداثة، يتوجه إلى يهودية ليفى شتراوس. وقد رد شتراوس أصول فكره ومنهجه إلى ثلاثة مصادر، اليهودية ليست إحداها. وإن كان إدموند ليش – أحد تلاميذه – قد حاول تطبيق طريقته فى التحليل الأسطورى على اليهودية، إلا أنه (أى شتراوس) أبدى عدم اهتمامه بالديانات ككل، إلا من حيث اعتبارها نصوصًا إثنولوجية. وهو يطرح مقابل الفكر الدينى نسقه العقلانى المادى الصارم

الخالص. ومع هذا؛ فالمسيرى يعرض رأى البعض القائل بأن المقولات الدينية والإثنية اليهودية تركت أثرها الواضح فى مقولات شتراوس التحليلية العلمية. فالبنية ليست شيئًا خارجيًا، وإنما هى مستقرة فى الذات الجمعية، وهى لا تختلف كثيرا عن تصور أسفار موسى الخمسة للإله، فهو إله متجاوز للواقع المادى وللأفراد، ولكنه حال فى الشعب بأسره وفى العقل الجمعى الإسرائيلى، وهو الذى يوجهه ويوجه تاريخه، تمامًا كما تفعل البنية، فيما يقول المسيرى، عند البنيويين والماديين الجدد، وإن مقولة الثنائيات المتعارضة تعود إلى التعارض الثنائى الذى يعيشه كل يهودى، أى ثنائية اليهود/ الأغيار. وأن الثنائية فى حالة شتراوس كانت أكثر عمقًا. وأن اشتغاله بالأنثروبولوجيا هو فى ذاته تعبير عن يهوديته، فالأنثروبولوجى يشبه اليهودى التائه. وأن الأنثروبولوجى يعلن ولاءه للبدائى على حساب الحضارى، وللهامشى على حساب المركزى. هكذا يكتب المسيرى، وإن كنا نتساءل هل يتحدث عن ولاء الأنثروبولوجى أم تخصصه. لذا؛ فهو عنصر من عناصر التفكيك والتقويض فى العالم، وكما يواصل المسيرى، فهو من دعاة الاستنارة المظلمة والهرمنيوطيقا المهرطقة، واليهودى لا يختلف عن ذلك كثيرًا. والحقيقة أن هذه الأوصاف الأخيرة خاصة بالمسيرى، مما يشى بأنها آراء وانتقادات له. ومع هذا؛ فهى فى واقع الأمر ليست مقصورة على اليهودى. وهو يصف فلسفته والبنيوية ككل بأنها شكل من أشكال وحدة الوجود المادية، وأن هذه الحلولية الشاملة نزعة عامة فى الحضارة الغربية الحديثة (م3، ص405). وإذا كانت البنيوية عند البعض – رغم صعوبة ذلك – منهجًا فى المعرفة ودراسة الظواهر، فهل يمكن وصف المنهج بأنه شكل من أشكال وحدة الوجود المادية؟!

ويتخذ تناول المسيرى لفلسفة هربرت ماركيوز خصوصية من وجهة نظرنا، فهو فيلسوف وسياسى ماركسى وعضو فى مدرسة فرانكفورت، وأهم المفاهيم التى طورها فكرة الإنسان ذى البعد الواحد، وهو إنسان المجتمعات الحديثة الذى تم احتواؤه تماما، وتم تخليق رغباته وتطلعاته من قبل مؤسسات المجتمع، حتى استبطن قيمه كافة، وأصبح يرى أن الهدف من الوجود تعظيم الاستهلاك والإنتاج والاختيار بين السلع المختلفة. ووصف ماركيوز للإنسان ذى البعد الواحد هو نسق واحدى مغلق، ولذا؛ فإنه يحاول أن يفتح النسق. وواضح التشابه بين طرح ماركيوز وطرح المسيرى فى هذه النقطة؛ لذا فهو لا يوجه إليه ملاحظات – مثلما يفعل مع غيره - ، ويجد

بعض المبررات لمواقفه، على العكس مما فعله محمود أمين العالم فى كتابه عن" ماركيوز... أو فلسفة الطريق المسدود"، حيث ينتقده بشدة. فماركيوز عند المسيرى ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودى، وإن كان أيد إسرائيل عام 1967 فى هجومها على الدول العربية باعتبار أن ذلك دفاع عن النفس. يرى المسيرى أن من العسير أن نعثر على البعد اليهودى فى فكره، فهو مفكر متأثر بالتقاليد الألمانية فى الفلسفة، خاصة هيجل وماركس، أما موقفه من إسرائيل فهو موقف سياسى ينم عن جهل شديد، وربما عن انتهازية شخصية لا علاقة لها بالبنية العميقة الكامنة لفكره الفلسفى[35].

والحقيقة أننا لا يمكننا الاكتفاء ببيان تناول المسيرى لماركيوز والتعجب لماذا لم ينل منه مثل بقية الفلاسفة الذين عرض لهم، وما سبب ومبرر هذه الخصوصية فى التعامل معه؟ تلك مسألة تحتاج إلى بعض التفسير، ربما انتماء ماركيوز إلى مدرسة فرانكفورت ذات التوجه الماركسى الذى كان ينتمى له المسيرى يوما ما، ربما لتحليله للتشيؤ والاغتراب والإنسان ذى البعد الواحد التى يوظفها المسيرى فى كتاباته؛ المهم أن القارئ يستشعر أن هناك تقاربًا بينهما، هذا التقارب هو سبب عدم إصرار المسيرى على نقده ووصفه بما وصف به زملاءه.

يعطى المسيرى مساحة واسعة للحديث عن نعوم تشومسكى والثورة التوليدية (عشر صفحات)، ويتناول الأفكار المحورية فى النسق الفكرى لديه: مثل الحديث عن البنية السطحية والبنية العميقة، والنحو الكلى. موضحًا أن النظام المعرفى عند تشومسكى يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، وإلى الإيمان بأن البشر مختلفون عن كل من الحيوانات والآلات، وأن هذا الاختلاف هو أساس كرامة الإنسان وأخوة البشر. ويرى المسيرى أن هذا الإيمان باستقلالية العقل عن البيئة المحيطة به وإبداعه، هو أساس هجومه (نعوم تشومسكي) على الفلسفة الوضعية والتجريبية، فهى فلسفات لا تكترث بالبنى العميقة؛ وفى هذا الإطار يعارض تشومسكى الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية ومنطق القوة الصماء، وبعد عرض المنظومات المختلفة (المعرفية واللغوية والأخلاقية والسياسية) عند تشومسكى يتوقف عند بعض التناقضات العميقة فى فكره؛ فهو فوضوى ملتزم بالعلم والتكنولوجيا، وهو يؤمن بأن عقل الإنسان حر بسبب الأنساق الكامنة فيه، لكنه يعود ويرى أنها «برنامج» و«شفرة». وهو يقف بشدة ضد الرأسمالية

والسوق الحرة باسم الدفاع عن الحرية، ويتعاطف مع التخطيط العقلانى الذى يعنى ضرورة اكتشاف القواعد وتطبيقها، كما يعنى المزيد من الترشيد! (م3، ص413). بالطبع إن من الصعب تناول جهود عالم لغة مثل تشومسكى وفى نفس الوقت مفكر وفيلسوف سياسى أيضا جملة واحدة أو تتداخل هذه المجالات الثلاثة.

ويلاحظ فيما يتصل بالقضية الفلسطينية أن تشومسكى ليست له آراء معلنة فى اليهودية واليهود، ولكن موقفه من الصهيونية يتسم بنوع من الازدواجية واللاتاريخية، وأن موقفه من إسرائيل يتسم بالرؤية النقدية الصارمة، فهو يقبل حق تقرير المصير للفلسطينيين فى الضفة والقطاع، ويبذل جهدًا غير عادى فى كشف السياسات العدوانية والتوسعية والعنصرية من جانب إسرائيل وعمالتها للولايات المتحدة، وقد وقف ضد اتفاق أوسلو. ويشير المسيرى إلى أن تشومسكى رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة، فإنه نادرًا ما يذكر فى الموسوعات والمراجع الصهيونية باعتباره فيلسوفًا أو عالمًا لغويًا يهوديًا، ويتساءل بصدد ذلك: هل اتخاذ مفكر يهودى موقفًا معاديًا من الصهيونية أو من بعض جوانبها أو من إسرائيل يسقط يهوديته؟ يبدو لنا أن هذا السؤال إجابة؛ إجابة على الكتابات اليهودية، سواء فى تناولها للفلاسفة اليهود أو فى صمتها عن تناول أعمالهم.

تعقيب

ويهمنا قبل الانتهاء من هذا الفصل أن ندلى ببعض الملاحظات التى يمكن أن تضاف إلى ما أشرنا إليه فى السياق:

أولها: أننا إزاء تناول تاريخى للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية منذ فيلون حتى تشومسكى، كما يتضح من تناول المسيرى فى القسم الذى خصصه لهم، ومن الممكن أن يضاف إلى هؤلاء شخصيات أخرى تناولها المسيرى فى الموسوعة أيضا ولكن فى سياق آخر، مثل: مارتن بوبر وإيمانويل لفيناس وهرمان كوهين، وكذلك بعض من تناولهم تحت عنوان «مفكرون وعلماء نفس واجتماع من الجماعة اليهودية».

ثانيًا: أن تناول المسيرى لهؤلاء الفلاسفة يأتى فى سياق رؤيته للحلولية الكمونية الواحدية؛ فهم عادة من حملة الرؤية الحلولية العلمانية

(م3، ص365)، التى بلغت ذروتها عند إسبينوزا (م3، ص372)، فهى حلولية متطرفة (م3، ص382)، كما أن هناك نزعة حلولية كمونية واحدية فى فكر هوسرل (م3، ص390)، وإن كانت ثمة حلولية فى فكر لوكاش فهى حلولية كمونية علمانية مادية (م3، ص398)، ويمكن وصف فلسفة ليفى شتراوس بأنها شكل من أشكال وحدة الوجود المادية والحلولية الشاملة (م3، ص450).

ثالثًا: تأثر معظم هؤلاء الفلاسفة، مثل: فرويد وأينشتاين وبرجسون، بإسبينوزا (م3، ص379)، وسرت إليهم الفلسفة النيتشوية حتى قبل ظهور نيتشه، وبرجسون شأنه شأن نيتشه (م3، ص375)، وحينما ظهر نيتشه – الذى أعلن موت الإله – تلبست النيتشوية المفكرين اليهود فى أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كانت الحلولية اليهودية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه – على حد قول آحاد هعام – (م3، ص346).

رابعًا: يحرص المسيرى فى ختام تحليله لجهود هؤلاء الفلاسفة على بيان البعد اليهودى فى فلسفاتهم، أو على الأقل الإشارة إليه، وفى حالات عديدة يحرص على نفيه بعد ذلك أو تأكيده، كما فى موقفه من إرنست بلوخ الذى يذكر أنه لا يفرد دورًا خاصًا لليهودى، ثم يؤكد على صهيونيته (م3، ص352). ويرى أن فكر ولتر بنجامين ليس يهوديًا، وإنما هو تعبير واضح عن استيلاء الفكر الحلولى على المجتمع الغربى (م3، ص354). وموقف حنا إرنت من الصهيونية تغير من الأربعينيات وأخذ شكلا معاديًا للصهيونية (م3، ص355). وإشيا برلين يؤيد الصهيونية كل التأييد، كما يخصص المسيرى عدة صفحات لتناول إسبينوزا وعلاقة فلسفته بالعقيدة والجماعات اليهودية (م3، ص380: 384)، وبرجسون رغم إعجابه الشديد بالكاثوليكية، فإنه لم يتخذ الخطوات النهائية للانضمام للكنيسة وقبول التعميد، وهو أقرب إلى إسبينوزا منه إلى اليهودية الحاخامية (م3، ص388). وهناك علاقة واضحة بين فلسفة هوسرل فى تأسيس الحقيقة على الذات وبين مفهوم الإله فى أسفار موسى الخمسة، ومع هذا؛ فقد تنصر هوسرل فى مطلع شبابه، فهو ليس يهوديًا حتى من الناحية الشكلية (م3، ص390). ويمكن تصنيف كالن باعتباره من صهاينة الدياسبورا التوطينيين (م3، ص395). وماركيوز ليس له اهتمام خاص بالموضوع اليهودى (م3، ص407).

خامسًا: يتضح مما سبق؛ أن قراءة المسيرى لهؤلاء الفلاسفة قراءة تاريخية، عارضة محللة، وفى نفس الوقت قراءة سجالية. فهو مع حرصه على الإشارة إلى البعد اليهودى فى فلسفاتهم ثم تأكيده أو نفيه، يتوقف عند حضور هذا الفيلسوف أو ذاك فى المصادر والكتابات اليهودية انطلاقًا من قبوله أو رفضه للعقيدة أو الهوية اليهودية، ويناقش موقف هذه المصادر من الفلاسفة الذى يعرض لهم، فهو يثير قضية يهودية سيمون فاى، فقد ورد اسمها فى كل من الموسوعة اليهودية ودليل بلاكويل للثقافات اليهودية باعتبارها كاتبة يهودية، مع أنها رفضت اليهودية وهاجمتها (م3، ص358). وتقول الموسوعة اليهودية أن شيستوف كان يهوديًا ومسيحيًا فى آن، وهو تصنيف أقل ما يوصف به أنه غريب للغاية! (م3، ص391). واسم هوسرل لم يرد فى كثير من الموسوعات التى تحدثت عن الثقافة اليهودية، وإن كان قد ورد فى بعض منها مثل "الموسوعة اليهودية" (م3، ص390). ومما يجدر ذكره أن تشومسكى، رغم أصوله اليهودية الإثنية الواضحة، إلا أنه نادرًا ما يذكر فى الموسوعات والمراجع اليهودية باعتباره فيلسوفًا أو عالمًا لغويًا يهوديًا (م3، ص471).

وهنا نتساءل: إذا كانت أعمال الفلاسفة لا تتناول موضوع اليهود واليهودية إلا عرضًا، وإذا كانت تصب فى المجرى العام لتيار الفلسفة الغربية، فكيف يتم تعاملنا معهم من منطلق تضمن فلسفاتهم لأسس اليهودية – اقترابًا منها أو ابتعادًا عنها؟

ألا ينفى هذا مقولة المسيرى الأساسية التى تنفى وجود فلسفة يهودية وترد إبداع الفلاسفة إلى المجتمعات التى عاشوا فيها، والقضايا الوجودية والمعرفية والأخلاقية التى شغلتهم فى هذه المجتمعات بتناولهم باعتبارهم فلاسفة يهود؟

الهوامش:

(1) عبد الوهاب المسيرى: اليهود واليهودية والصهيونية فى ثمانية أجزاء، دار الشروق، القاهرة 1999. راجع الجزء الأول، حيث يتناول فى الجزء الأول مفردات متعددة، ومصطلحات يوضح بها فشل النموذج المادى

فـى تفسـير ظـاهرة الإنسـان، وإشـكالية الإنسـانى والطبيعـى والـذاتى والموضـوعى والجزئـى والكلـى، كمـا يعـرض فـى الجـزء الرابـع مـن نفـس المجلد: مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسـان وتقويضـه، مصطلحات جديـدة لبلورة النموذج الكامن.

(2) قدم المسـيرى العديد من الدراسات حول نقد الحضـارة الغربيـة وقد ذكرنا كتابه المبكر الفردوس الأرضى . وهو فى هذا النقد أقرب إلى فلاسفة الحداثة. وقد أشار البعض إلى العلاقة بينـه وبين فلاسفة الحداثـة من أعلام مدرسـة فرانكفورت، مثـل كـافين رايلـى فـى دراسته مفكـر عربـى فـى سـياق عـالمى، فـى عـالم المسـيرى وكـذلك حنـان مصـطفى فـى دراسـتها المسـيرى وماركيوز.

(3) هابرماس: القول الفلسفى فى الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشى، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1995. والحداثة مشروع لم يكتمل بعد ترجمـة بسـام بركة، مجلة الفكر العربى المعاصر، لبنان، العدد 39، 1986 راجع المسيرى: دراسات معرفية فى الحداثة الغربية، دار الشروق الدولية، القاهرة.

(4) مـن الجلـى أن الدلالـة التـى يقصـدها المسـيرى ؛ أن أى خطـاب فكـرى يتضمن تحيزات صاحبه، الذى عليه أن يعى هذه التحيزات ومن هنـا اهتمامـه بفقـه التحيـز، يمكن مراجعة كتابـه: العالم من منظور غربى، كتـاب الهلال، القاهرة 2001. ومن هنـا فالسيرة غير الذاتيـة غير الموضوعية، هى شكل من أشكال التأكيد على ضرورة الوعى بالتحيز. راجع عن هذه السيرة الذاتيـة كل من: كرمة سامى: صائد الذئاب الملونـة، قراءة غير موضوعية فى رحلـة عبد الوهاب "المصيرى" الفكرية. ومحمد عفيفـى: الطفل الجميل المشـاغب قراءة فى سيرة المسيرى الفكرية فى أوراق فلسفية العدد 19 .

(5) المسـيرى: موسـوعة اليهـود واليهوديـة والصـهيونية، المجلـد الأول، الجزء الخامس، ص359 وما بعدها.

(6) راجع المسيرى: دراسات معرفية فى الحداثة الغربية، ويعرض فى هذا العمل مجموعة من المصطلحات.

(7) راجع دراستنا الأنت والأنتى مورنزم : موقف المسيرى من الحداثـة

وما بعد الحداثة ، الكتاب التذكارى الذى أصدرته دار الفكر، بيروت، دمشق.

(8) يعرض المسيرى فى دراسته العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة لنقد كل ما يتعلق بالحضارة الغربية فى كل تجلياتها النازية، الصهيونية وغيرها وهذا النقد للعلمانية الذى يوجهه للحضارة الأوربية فى مرحلته الحالية التى يتبنى ويطور فيها خطابًا إسلاميًا جديدًا سبق أن وجهه للحضارة الغربية من قبل فترة تبنيه لمقولات اليسار.

(9) هناك حضور قوى للفلسفة الكانطية فى الفكر العربى المعاصر. راجع دراستنا عن ذلك، أوراق فلسفية العدد 7 ويظهر هذا الحضور أوضح ما يكون فى تبنى فلسفته الأخلاقية كما نجد ذلك لدى توفيق الطويل فى قوله بالمثالية المعدلة، ولدى زكى نجيب محمود فى دراسته الجبر الذاتى، راجع عنهما كتابنا الخطاب الفلسفى فى مصر، دار قباء، القاهرة 2003 ، بينما نجد لدى المسيرى تبنيًا للكانطية مختلفًا فى تأكيده على الثنائية وتمايز عالم الإنسان بما هو حرية عن عالم الطبيعة بما هو عالم حتمى، ونستطيع أن نتابع كانطية المسيرى عبر قراءة تفصيلية للجزء الأول من المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية.

(10) راجع آلان فوشون ودانيال فرته: أمريكا المسيحانية: حروب المحافظين الجدد، ترجمة موريس شربل، دار الجليس، جروس بروس، لبنان 2005، ص67 وما بعدها. والمسيرى : الموسوعة ، المجلد الثالث، ص352. وأوراق فلسفية ، القاهرة ، العدد 21.

(11) أثرت الفينومينولوجيا كما حدد معالمها هوسرل فى تيارات الفكر المعاصر واستقطبت أهم الفلاسفة المؤثرين فى فلسفة العصر الراهن خاصة هيدجر فى "الوجود والزمان" وسارتر، فى "المتخيل" و"الخيال" و"الوجود والعدم"، الذى ترجمه عبدالرحمن بدوى، وصدر عن دار الأدب ببيروت 1966. وميرلوبونتى "فينومينولوجيا الإدراك الحسى" ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربى، بيروت 1998. وقبلهما إيمانويل ليفيناس "نظرية الحدس فى فينومينولوجيا هوسرل" و"اكتشاف الوجود مع هوسرل وهيدجر"، باريس 1930. انظر عنه مجلة أوراق فلسفية، العدد 17 القاهرة 2007. وكذلك جان فرانسوا ليوتار الظاهراتية، ترجمة خليل الجر، سلسلة زدنى علمًا، بيروت، لبنان د.ت. وجاك دريدا: الصوت والظاهرة: مدخل إلى

مسألة العلامة فى فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحى انقزو، المركز الثقافى العربى، بيروت 2005.

(12) راجع المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس: اليهودية المفاهيم والفرق، ص435-440. وكذلك المسيرى: جاك دريدا فى القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 12، ص335-362 والحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق 2003. انظر محمد أحمد البنكى، دريدا عربيًا قراءة التفكيك فى الفكر النقدى العربى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2005، ص281-296.

(13) جاك فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثى، دار شرقيات، القاهرة وانظر العدد 4، 5 مجلة أوراق فلسفية وكذلك كتاب جيمس ولیامز، ليوتار نحو نظرية ما بعد حداثية، ترجمة إيمان عبد العزيز، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

(14) مقدمة أنور مغيث، ترجمة كتاب جاك دريدا: فى عالم الكتابة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، ص37-38.

(15) هوسرل: الفينومينولوجيا بما هى علم دقيق، ترجمة محود رجب المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

(16) المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، ص388.

(17) الإشارات بين [الأقواس] منا لتوضيح قراءتنا عن قراءة المسيرى.

(18) المسيرى، المصدر السابق، ص38.

(19) المسيرى: المصدر السابق، ص390.

(20) علينا أن نلفت هنا إلى مسألتين الأولى تتعلق بالاختلاف بين كل من هوسرل وهيدجر الذى أشار إليه العديد من الباحثين والثانية هى أن قراءة المسيرى لفلسفة هيدجر تختلف عن القراءات العربية المتعددة لها. وقد حظيت هذه الفلسفة بالاهتمام منذ عرض لها اللبنانى شارل مالك الذى تتلمذ

على هوسرل وهيدجر فى فريبورج 1933 وقدمها عبد الرحمن فى دراسته الشهيرة "الزمان الوجودى" وهما قراءتين تختلفان عن قراءة المسيرى. انظر دراستنا هيدجر فى العربية، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع 2005.

(21) ويتناول المسيرى بالتفصيل ما اعتبره الحلول عند هيدجر، ويرى أن نطاق الحلول يضيق ويتركز فبدلا من الإنسانية ككل باعتبارها مركزًا للحلول، يصبح مركز الحلول هو الوجود الألمانى "الألمان شعب مختار، مفعم بقوى الأرض والدم، وعلى الطلبة أن يعلنوا التزامهم بذلك، لقد أدت الثورة الاشتراكية الوطنية إلى انقلاب كامل فى الوجود الألمانى.. الفرد فى حد ذاته لا قيمة له فأهم شيء هو مصير شعبنا".. وتزداد درجات تركز الحلول ويضيق نطاقه، وبدلا من الشعب الألمانى تصبح الدولة الألمانية هى موضوع الحلول يتحدث هيدجر عن وجود الدولة: "الأهم هو مصير شعبنا فى دولته ورغم هيمنته الموضوع أو الذات الجماعية تمامًا فإن التأرجح مع هذا لا يتوقف إذ تتزايد درجات الحلول تركزًا وضيقًا إلى أن نصل الذروة وننتقل من الموضوع إلى الذات مرة أخرى حين يتم استيعاب الدولة نفسها فى الإنسان الفرد الأسمى هتلر.

(22) المسيرى: المجلد الثانى، الجزء الرابع، الفقرة الرابعة.

(23) المسيرى: الموسوعة، المجلد الثانى، الجزء الرابع، الفقرة الرابعة، ص425.

(24) مراد وهبة: رؤيتى لعبدالرحمن بدوى، مجلة إبداع، القاهرة أكتوبر 1995، ورد محمود أمين العالم، رؤيتى لرؤيته، مجلة إبداع، القاهرة، نوفمبر 1995.

(25) عز الدين الخطابى، مقدمة ترجمة أعمال هابرماس: هايدجر والنازية التأويل الفلسفى والالتزام السياسى، منشورات عالم التربية 2005، ص6-7.

(26) المصدر السابق، ص10.

(27) هابرماس: العمل الفلسفى والالتزام السياسى عز الدين الخطابى، ص11.

(28) المصدر نفسه، ص17.

(29) المصدر نفسه، ص49.

(30) بيير بورديو: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر: ترجمة سعيد العليمى. المركز الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، ص29.

(31) مقدمة إبراهيم فتحى للترجمة العربية لكتاب بورديو: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ص25.

(32) أنور مغيث، مقدمة ترجمة فى علم الكتابة، ص39.

(33) المرجع نفسه، ص13.

(34) ليفيناس: الوعى غير القصدى، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين الخطابى، مجلة أوراق فلسفية العدد 17، ص99، وحواره مع كيرنى، نفس المصدر، ص8.

(35) عبد الوهاب المسيرى، الموسوعة، المجلد الخامس، ص412.

الفصل الثالث: المسيرى ونيتشه

نيتشه فيلسوف العلمانية واليهودية والنازية:

إذا انتقلنا من التناول التاريخى للفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية إلى الموقف النقدى للمسيرى من الفلسفة؛ فإننا نجد أن أوضح ما

يميز هذا الموقف هو تناوله لفلسفة نيتشه وبيان تأثيرها على فلاسفة الجماعات اليهودية وعلاقتها البنيوية بالنازية والصهيونية. وهو لا يكتفى بأن يخصص لفلسفة نيتشه والنيتشوية فقرات خاصة، بل يتكرر عرضه لآراء نيتشه ونقده لها على امتداد كتاباته، وعلى امتداد صفحات مجلدات الموسوعة.

وعلى الرغم من تمييزه فلسفة نيتشه عن "النيتشوية"[36]، إلا أن نيتشه يبدو وكأنه خصم المسيرى الأساسى وعدوه الأول. فإذا كان نيتشه يعتبر نفسه عدو المسيح، فإنه يظهر كما نرى وكأنه عدو المسيرى الأساسى، كما يظهر من كتاباته الأخيرة عنه، التى تبدو لنا كتابته وكأنها رمى الجمرات فى رجم إبليس! ولم لا؟ أليس نيتشه هو فيلسوف المادية، اللاعقلانية، والسيولة الشاملة؟ أليس هو وفق تحليل المسيرى وتعبيره فيلسوف العلمانية والعدمية الأكبر؟!

يحمل المسيرى نيتشه والنيتشوية كل خطايا الحضارة الغربية، وكل مآسى البشرية وشرورها ولا أخلاقياتها. فهو تعبير عن الحلولية والعلمانية، وتسرى كتاباته وأفكاره وعباراته فى الحياة اليهودية وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية – أدبائها ومفكريها، وعلمائها، وفلاسفتها، وقادتها، وحركاتها الاجتماعية والدينية والسياسية – وفلسفته أساس النازية[37]، وترتبط بالصهيونية ارتباطا وثيقا إذ تمدها بالإطار المرجعى، وهى ماثلة فى الفكر اليهودى حتى قبل أن يخط نيتشه حرفًا واحدًا، وهناك الكثير من النيتشويين ممن لم يقرأوا صفحة واحدة من أعمال نيتشه، والخطاب الإمبريالى منذ لحظة ظهوره فى القرن السابع عشر كان خطابا نيتشويا[38]!

لقد رحب نيتشه بالعدمية زائرًا دائمًا فى وسطنا، فى عصرنا الحديث المادى. وأعلن فلسفة القوة والشجاعة التى لا تعرف الضحك ولا البكاء ولا تكترث بالضعفاء، حيث لا ذات ولا موضوع، ولا حلال ولا حرام، إنما هناك فقط صراع بين قوى مظلمة ظالمة يحسم بطريقة مادية طبيعية فى إطار فلسفة القوة. لا توجد لغة تواصلية؛ إذ أن إرادة القوة هى التى تربط السبب بالنتيجة، وتصبح هى مبدأ التماسك أو السيولة فى العالم ومصدر المعنى واللامعنى. وهذه هى فلسفة الواحدية المادية والعلمانية الشاملة كما يصفها المسيرى. فإرادة القوة عند نيتشه تمثل المطلق العلمانى (م1، ص272). وهو أيضًا فيلسوف عصر السيولة. وهو فى واقع الأمر فيلسوف نهاية

الحداثة، أى ما بعد الحداثة، فقد أدرك بثاقب نظره أن الحقيقة الكلية المادية – التى بشر بها دعاة الاستنارة (المضيئة) والتحديث والعقلانية المادية – مرتبطة بالتجاوز والميتافيزيقا، وأنه لا يمكنها أن تنفصل عنهما...» (م1، ص290).

يتناول المسيرى فلسفة نيتشه والنيتشوية فى سياقات متعددة، ويستخدم فلسفته، وهذا هو المهم، ويربطها بالنماذج التفسيرية الثلاثة لعمله (الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية)، وكذلك فى المفاهيم التى تحدد لنا رؤيته الفلسفية العامة – نقصد رؤية المسيرى – كالنزعة الجنينية والواحدية المادية الكونية، وشحوب الإله والإنسان الطبيعى والسيولة الشاملة وغيرها. وهذا هو السياق الأول. فهو يقدم لنا قراءته الخاصة وتفسيره وتأويله لها كما حدد لنا تغلغلها فى أعمال أعضاء الجماعات اليهودية، من أدباء ومفكرين وفلاسفة ورجال أعمال وقادة، وكذلك فى الحركات اليهودية المختلفة، السياسية والاجتماعية والدينية أشرنا ونشير الى كتاب إستيان أوديف "على درب زاردشت الذى يفسر استمرار النتيشوية وتأثير على الفلاسفة التاليين عليه وهو ما نجده فى كتاب جورج لوكاش تحطيم العقل". ويمثل ذلك السياق الثانى الذى يظهر لنا توظيف المسيرى للأفكار النيتشوية، ونقده لها فى نفس الوقت، مما يجعله – وهذا هو السياق الثالث المهم للغاية والذى يميز قراءة المسيرى – يبرز علاقات تشابه بنيوية بين النيتشوية من جانب والنازية والصهيونية وما بعد الحداثة – التى سنخصص لها ولموقف المسيرى منها الفقرة التالية – من جانب آخر. أما الآن، فإن علينا أن نحلل السياقات الثلاثة لفلسفة نيتشه والنيتشوية فى موسوعة المسيري.

أولا: النيتشوية فى نماذج المسيرى التفسيرية ومفاهيمه الفلسفية:

لا شك فى أن أعمدة النماذج التفسيرية التى يقدمها لنا المسيرى فى المجلد الأول لفهم تناوله لليهود واليهودية والصهيونية واهمها تظهر فى الحلولية – أو الرؤية الواحدية الكمونية، مقابل الرؤية الثنائية المتجاوزة والتى تحتاج منا الى تحليل خاص وكذلك وفى تفسيره للفرق والمفاهيم والفلسفات التى قدمها أعضاء الجماعات اليهودية، والعلمانية الشاملة التى

ميزت الفكر الغربى ونمط الحضارة الغربية ؛ داخلها النيتشوية كعنصر ومكون جوهرى وأيضا الجماعة الوظيفية.

1- النيشوية والحلولية :

أ) فى حديثه عن السياق الحضارى الألمانى للإبادة (فى الجزء الرابع من المجلد الثاني) يرى المسيرى أن المثالية ربطت الفرد بالمطلق، وأن الحلولية الألمانية وصلت إلى قمتها فى منظومة هيجل الشاملة التى تساوى بين المقدس والزمنى، ثم يبلغ الحلول منتهاه فى فلسفة نيتشه وفلسفات الحياة.

يؤكد المسيرى أن الإبادة وتفكيك الإنسان إمكانية كامنة فى الحضارة الغربية الحديثة[39]. ويوضح ذلك على النحو التالي: أن النازية سبقت ظهور ما بعد الحداثة بعدة أجيال، إلا أن كثيرًا من العناصر التى أدت إلى ظهور ما بعد الحداثة كانت قد تشكلت وتبلورت، وكانت الفلسفة الغربية قد دخلت عصر السيولة، فليس من قبيل الصدفة – فيما يرى المسيرى – أن هايدجر بنزعته النيتشوية، والذى خرجت ما بعد الحداثة من تحت عباءته، قد أيد النازية بلا تحفظ وكان النازيون يعتبرونه فيلسوفهم هيدجر ونيتشه. بهذا المعنى يمكن القول: إن الحضارة الغربية الحديثة هى – عند المسيرى – تعبير عن التراجع التدريجى والمستمر للفلسفة الإنسانية الهيومانية، والتصاعد المستمر والمطرد للحلولية الكمونية المادية، التى تهمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية. وفى عرضه للقومية العضوية يرى أن الإطار الذى تدور فى فلكه هو المرجعية المادية الكاملة والحلولية العضوية، فتصبح الأمة مرجع ذاتها، وتصبح هى ذاتها مصدر شرعيتها، وتصبح إرادتها مصدر وحدتها وتماسكها، تماما كما أن إرادة القوة فى المنظومة النيتشوية هى مصدر تماسك الفرد ووحدته وهويته (م2، ص91).

وحين يكتب المسيرى عن أثر الحسيدية بحلوليتها المتطرفة فى الوجدان اليهودى المعاصر يعرض سيادة النيتشوية. لقد كان فرويد مهتما بالحسيدية القبالية، ومن هنا كانت نظرياته فى الجنس وفى علاقة الذات بالكون. وكان أدب كافكا أيضًا متأثرًا بالحسيدية. ويظهر تأثيرها واضحًا تمامًا فى أعمال مارتن بوبر وفلسفته التى توصف بأنها «حسيدية جديدة»، لأن الإله – حسب هذه الفلسفة – لا يحل فى مخلوقاته ويؤثر فيها وحسب، بل إن

مخلوقاته تؤثر فيه بدورها، ولذا؛ يكتسب كل فعل – مهما تدنى – دلالة كونية. كل هذا يؤدى إلى إمكانية الحديث عن جو نيتشوى عام فى أوروبا يتصاعد مع معدلات العلمنة وتآكل المنظومات الدينية المختلفة، الأمر الذى يؤدى إلى تصاعد معدلات الحلولية، إلى أن تصل إلى وحدة الوجود الروحية والمادية والواحدية الكونية (م5، ص368)[40].

لقد تزايد بروز المفكرين اليهود فى الحضارة الغربية مع تزايد حلوليتها وعدميتها فى مرحلة الحلولية بدون إله. وحينما ظهر نيتشه، الذى أعلن موت الإله، تلبست النيتشوية المفكرين اليهود فى أواخر القرن التاسع عشر، إذ كانت الحلولية قد توصلت إلى النيتشوية قبل نيتشه (م3، ص346). ومما لا شك فيه أن غربة المثقف اليهودى فى مجتمعه عمقت اغترابه وموقفه النقدى والعدمي.

وحين يتحدث المسيرى عن الحركة الفرانكية (نسبة إلى جيكوب فرانك) التى تعود إلى 1759، ومنظومتها الحلولية التى يصل فيها الحلول إلى منتهاه؛ إذ يحل الإله فى المادة ويموت، وتصبح وحدة الوجود مادية كاملة، المادة فيها مقدسة تمامًا، والإنسان فيها إله، ويتساوى فيها الخير والشر، والوجود والعدم – يوضح أنها أكثر حداثة وجذرية من منظومة نيتشه (م5، ص308).

2- النيتشوية والعلمانية:

ب) يوضح المسيرى فى مدخل «الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية والجماعات اليهودية» أن للرؤية المعرفية الإمبريالية والتشكيل الاستعمارى الغربى أثرًا واضحًا فى أعضاء الجماعات اليهودية، ويتضح هذا فى فكر نيتشه الذى اكتسح كثيرًا من المفكرين اليهود فى القرن التاسع عشر (م3، ص40).

يربط المسيرى بين العلمانية والنيتشوية وعلينا هنا توضيح ذلك لأهميته فى سياق تحليل المسيرى لفلسفة نيتشه. المطلق العلمانى عند فيلسوف ارادة القوة يأخذ أشكالا كثيرة، ولكنه فى التحليل النهائى هو الطبيعة، التى يشير إليها عادة بـ «الطبيعة/ المادة». وكما يذكر المسيرى هو «اليد الخفية» عند آدم سميث، و«المنفعة» عند بنتام، و«وسائل الإنتاج»

عند ماركس، و«الجنس» عند فرويد، و«إرادة القوة» عند نيتشه، و«قانون البقاء» عند داروين، و«الطفرة الحيوية» عند برجسون، و«الروح المطلق» عند هيجل (م1، ص272). وتنكر المنظومة العلمانية الإمبريالية الآخر، وهذا ما يتضح فى النزعة النيتشوية القوية فى الفكر الصهيونى. يربط المسيرى الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية بالصهيونية وبالنزعة النيتشوية (م6، ص66) وهو ما يحتاج الى توضيح . فهى (أى النيتشوية) من المصادر العلمانية للفكر الصهيونى، حيث يتخذ اليهود كأمة متفوقة (سوبر أمة) كما يطلق عليها المسيرى العنف آلية حتمية للبقاء، برفض أخلاق الضعفاء (الدينية)، واعتماد إرادة القوة باعتبارها المطلق الأخلاقى الوحيد. يميز المسيرى فى التصوف اليهودى بين تصوف توحيدى، وآخر حلولى يصدر عن الإيمان بالواحدية الكونية، حيث يحل الإله فى الطبيعة والإنسان والتاريخ ويتوحد معها، وهو فى أشكاله المتطرفة شكل من أشكال العلمنة، وتلمح فيه ملامح سوبرمان نيتشه الذى لا يؤمن إلا بإرادة القوة ويتجاوز أخلاق الضعفاء (م4، ص164).

إن نيتشه هو فيلسوف العلمانية الأكبر عند المسيرى، كما يؤكد على ذلك دائمًا، فهو حين يتناول اسبينوزا والعقلانية المادية يؤكد أنه – مع نيتشه وبعده دريدا – فيلسوف العلمانية الأكبر (م3، ص370)، وهو يفيض فى بيان العلاقة بينهما موضحًا أوجه الاتفاق والاختلاف.

وهو يأخذ على المفكرين العلمانيين العرب عدم ربطهم بين نيتشه والعلمانية: «لم يحاول أى من الدارسين أن يبين علاقة البنيوية وما بعد البنيوية بالعلمانية، والجميع يشير إلى كانط وربما هيجل، ولكن الجميع يبتعد عند نيتشه ودريدا. ومن ثم، لم يتناول أى منهم قضية العدمية والفوضوية» (م1، ص228) ويبين – رغم أن ذلك سنعرض له لاحقًا – أن الكتاب من الجماعات اليهودية يعبرون عن الرؤية العلمانية المعرفية الإمبريالية عبر تأثرهم بنيتشه، مثل: ماكس نورد الذى كان متأثرًا بنيتشه فى هذه الرؤية (م6، ص254)، كما يظهر إيمان أهارون جوردون بالواحدية المادية الكونية بتأثير نيتشه (م6، ص272).

ج) ويربط المسيرى بين العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية، ويحدد التشابه بينهما مثل: التعاقد، العزلة والغربة والعجز، الانفصال عن الزمان والمكان، الإحساس بالهوية المقدسة (الوهمية)، ازدواجية المعايير

والنسبية الأخلاقية، الحركية، ويربط هذه الخصائص بالنيتشوية. يقول: «يصبح الإنسان بلا جذور ولا ارتباط، غير ملتزم بأية منظومات قيمية، فهو يخضع كل شيء لإرادة القوة النيتشوية» مناقشة قضية الأخلاق عند نيتشه (م1، ص386).

يبين المسيرى أن ثمة علاقة بين سمات الجماعة الوظيفية والرؤية المعرفية العلمانية، ويذهب إلى أن المجتمع العلمانى الحديث يستند إلى فكرة القانون الطبيعي/ المادى والتعاقد ومبدأ المنفعة (اللذة). ويحدد لنا بعض آليات تحول الإنسان التراحمى إلى إنسان تعاقدى وظيفى علمانى ذى بعد واحد، إنسان متشيىء يشبه عضو الجماعة الوظيفية (م1، ص387). ويرى أن تزايد معادلات النسبية المعرفية والأخلاقية من أهم آليات تحويل الإنسان الربانى إلى إنسان وظيفى تعاقدى. فمع اختفاء القيم الأخلاقية المتجاوزة لذات الإنسان يتمركز الإنسان حول ذاته، ويصبح هو المعيار الأوحد. وهو ما يؤدى إلى ظهور إرادة القوة، وإنسان نيتشه، والحرية الكاملة (م1، ص391).

د) تتأسس النماذج على النيتشوية، وكذلك المفاهيم التى يستخدمها المسيرى فى رؤيته الفلسفية العامة. فالنيتشوية تظهر فى مصطلحات «القومية العضوية» (م2، ص91)، و«الشعب المختار» (م5، ص74)، و«لاهوت موت الإله» وهى عبارة مأخوذة من فيلسوف العدمية والعلمانية الأكبر فريدريك نيتشه (م5، ص445)، وهى تعنى أن القوة الخالقة للعالم المتجاوزة له قد اختفت وأن الإله فقد اسمه. وهى تعنى عند نيتشه – صاحب العبارة – غياب فكرة الكل التى تشكل الأنطولوجيا الغربية، ويعبر عنها المسيرى إسلاميًا بـ «نسيان الإله» (م1، ص205). وعبارة «ظلال الإله» أشار إليها نيتشه، وهى بعض الأفكار الكلية والمطلقة التى استمر وجودها حتى بعد ظهور الرؤية العلمية المادية وانتشارها (م1، ص204). و«شحوب الإله» مصطلح قمنا (المسيري) بصياغته على غرار مصطلح نيتشه «موت الإله» لنصف إحدى مراحل الحلولية الكمونية ومستوى من مستويات العلمنة، والانتقال من إحدى مراحل الحلولية إلى المرجعية الكامنة» (الموضع السابق). و«النزعة الجنينية»، التى تعبر عن نفسها من خلال نمط أساسى هو نمط التأرجح بين الواحدية الذاتية والموضوعية والثنائية الصلبة، وبين الصلابة والسيولة الشاملة. وإذا كانت الفلسفة الهيجلية

بواحديتها وعضويتها تعبيرًا عن النزعة الجنينية فى حالة الصلابة؛[41] فإن فلسفة نيتشه هي تعبير عن حالة السيولة، وما بعد الحداثة هى حالة الجنينية الواحدية السائلة (م1، ص70).

ويظهر نيتشه أيضًا فى بيان المسيرى للإنسان الطبيعى. فإنسان نيتشه نتاج عملية التطور، وهو إنسان كامل اسمًا، فهو فى جوهره حيوان كامل خاضع تمامًا لقوانين التطور الطبيعية. هنا يدخل نيتشه كعنصر توضيحى لمفاهيم المسيرى حتى يستطيع نقده. وهذا ما يتضح فى بيانه إخفاق النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان: «الماديون فى عصر ما بعد الحداثة ينكرون تماما فكرة الكل، ويعلن نيتشه موت الإله الذى يعنى فى الواقع نهاية الكل». ويشير إلى اللاسببية السائلة عند نيتشه فى تناوله للسببية الصلبة واللاسببية السائلة. وكذلك فى النموذج الاختزالي؛ فهو يوضح الفكر المعادى للاستنارة، الذى يصل إلى قمته عند نيتشه (م1، ص148). وكذلك فى مصطلح الداروينية الاجتماعية، التى هى تحقيق الكائنات البقاء من خلال القوة، وتأكيد الإرادة النيتشوية على الواقع، والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف الاجتماعى والأقوى القادر على فرض إرادته. كما تظهر النيتشوية أيضا فى الحديث عن اللاعقلانية المادية (م1، ص78).

ثانيا: النيتشوية فى الفرق وكتابات أعضاء الجماعات اليهودية:

يحرص المسيرى على تلمس آثار النيتشوية فى أعمال الأدباء والمفكرين والفلاسفة والعلماء من أعضاء الجماعات اليهودية، وعلى القادة ورجال الأعمال، وفى الحركات والفرق اليهودية المختلفة.

أ) إذا توقفنا عند ما كتبه المسيرى عن «الآداب المكتوبة بالعبرية منذ بداية العصر الحديث حتى عام 1960» نجده يذكر أن أحد أشهر كتاب القصة والمقال فى تلك الفترة هو ميخا جوزيف بيرديشفسكى، الذى حاول فى قصصه العديدة ذات النزعة النيتشوية أن يجد حلا لمشكلة الإنسان اليهودى فى مواجهة المجتمع. وقد تأثر بأفكار شوبنهور وأفكار نيتشه بشأن السوبر مان – أو الفرد الممتاز المتميز – الذى يرتفع على الجماعة والتقاليد، كما أنه تبع نيتشه فى إصراره على إعادة تقويم جميع القيم وإخضاعها للنقد الكامل. وإذا كان بيرديشفسكى قد هاجم جماعة أحباء صهيون وهرتزل وآحاد

هعام؛ لأن الأخير أكد أهمية ما سماه «القيم الروحية» - فإن المسيرى يرى أن بيرديشفسكى لو قرأ كتابات آحاد هعام بقليل من الإمعان لاكتشف فيها النزعة النيتشوية القومية، ولاكتشف أن مفهوم هعام بشأن «السوبر أمة» أو «الأمة الكاملة» لا يختلف كثيرًا عن مفهوم السوبرمان، ولاكتشف أن القومية العضوية مفهوم يجمع بينه وبين آحاد هعام ونيتشه (م3، ص311).

إن الموضوع فى كتابات إسحاق بابل (كاتب قصة قصيرة ومسرحى سوفييتى يهودي) يكتسب أبعادًا نيتشوية واضحة كما يرى المسيرى. وهو فى هذا لا يختلف كثيرًا عن كثير من الأدباء اليهود فى عصره، الذين اكتسحتهم النيتشوية مثل آحاد هعام فيلسوف أوديسا وحاخامها اللاأدرى (ص287). وديفيد فريشمان (وهو أديب ولد فى بولندا) ترجم بعض أعمال نيتشه (ص310). وهاينريش هينى شاعر نيتشوى قبل ظهور نيتشه يحتفى بالحياة... حياة تحيى نفسها بنفسها (ص277). ويذكر المسيرى تأثر أوجست سترندنبرج أهم كتاب المسرح السويديين بأفكار نيتشه (م2، ص387)، وأوتو فينجر الفيلسوف وعالم النفس النمساوى، الذى يوضح كتابه الجنس والشخصية – عبر رؤيته المعادية للمرأة ولليهود – أن خلاص اليهودى لا يأتى إلا من تخلصه من يهوديته، ويؤكد المسيرى على وجود عناصر من فكر نيتشه فى نظريته. ويذكر أن كتابه هذا طبع فى ثلاثين طبعة وترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية، وهو ما يبين مدى هيمنة الفكر النيتشوى والعرقى على الوجدان الغربى. ويناقش أفكار تيودور لسنج (1872- 1933) المفكر الألمانى الذى قدم عدة دراسات عن تاريخ الأفكار، إحداها عن نيتشه. والذى يوضح أن مأساة اليهود تكمن فى أنهم نزعوا من جذورهم، وانفصلوا عن غرائزهم الطبيعية المرتبطة بالأرض، بحيث تحولوا من كونهم شعبًا من الرعاة والفلاحين يعيشون فى الطبيعة إلى شعب منحل يتسم بالرومانسية الزائدة، يؤمن بأخلاق الضعفاء بدلا من أخلاق الأقوياء – على حد تعبير نيتشه – (ص391).

ويوضح أن رجل الأعمال روبرت ماكسويل (1923- 1991) عبقرية حقيقية بالمعنى النيتشوى للكلمة، أى أنه عبقرية لا تهتم كثيرًا بالمعايير الأخلاقية أو الإنسانية، فهو مثل (السوبرمان) يسخر الآخرين لحسابه، ولذا كان عبقريًا فى عمليات التنظيم الإدارى وتحقيق الأرباح وتعظيمها وعقد الصفقات الرابحة، ولكنه كان عبقريًا أيضًا فى نهب الآخرين والتجسس

واستخدام النفوذ (ص65). وتحدث عن دون بيير زعيم الحسيدية وخليفة بعل شيم طوف، الذى ذهب إلى أن القداسة من خلال الجسد والدنس أمر صعب على البشر العاديين، لذا فقد جعلها مقصورة على الرجال المتميزين، واعتبر أن هؤلاء وحدهم هم الذين يمكنهم تجاوز مقولات الخير والشر كأبطال نيتشه (م2، ص360). وحين يتناول مناحم بيجين فى الجزء الرابع من المجلد السابع (عن النظام الاستيطانى الصهيوني) يذكر أن من أبرز مؤلفاته التمرد (1951) الذى تناول فيه قصة الأرجون، وصرح فيه بفلسفته الداروينية النيتشوية العلمانية الشاملة (م7، ص247).

ب) فى حديث المسيرى عن الصابرا؛ يذكر وصف آرثر كوستلر للنموذج الجديد باعتباره "طرزانا" يهوديا، أى إنسانا طبيعيا مجردا من التاريخ والقيم، يعيش بين الغابة الغربية الداروينية، ولم يبق له من اليهودية سوى الشكل، أى أنه علمانى تماما، ويشار إليه أحيانا بوصفه سوبرمان يهوديا، قياسا على سوبرمان نيتشه الأرقى؛ الذى يمجد الفكر النازى والصهيونى. وبالفعل نجد أن الصابرا – كما يقول المسيرى – يجسد مجموعة من القيم النيتشوية التى تعلى من شأن القوة والفعل، مقابل الضعف والفكر (م2، ص130).

والعدمية الفرانكية تشبه فى كثير من النواحى العدمية المتغلغلة فى الفكر الغربى الحديث. وهو لا يستبعد أن يكون فرويد قد تأثر بنمط تفكير فرانك. ويرى أن النمط الفكرى لجيكوب فرانك يشبه إلى حد ما الفلسفة الأوروبية السائدة الآن فى الغرب باسم «التفكيكية»، التى ترمى إلى هدم فكرة المعنى أساسًا. ويشير إلى أن التقاليد السفاردية العدمية بدأت باسبينوزا وشبتاى تسفى، ثم تبعهما فى ذلك الدونمه والحركة الشبتانية، ثم انتقلت هذه التقاليد إلى جيكوب فرانك السفاردى، وأخيرا إلى كل من دريدا وإدموند جابيس[42] (م5، ص312). وفكر الحركة الكنعانية متأثر ببيرديشفسكى وأفكار الكونية وبالنزعات النيتشوية الفلسفية (م2، ص133).

لقد لاقت فلسفة نيتشه صدى لدى الشباب اليهودى فى شرق أوروبا بين العديد من الصهاينة؛ لأنها فلسفة حدودية، تنصح الإنسان بأن يعيش فى خطر دائم، وأن يبنى بيته بجوار البركان. وقد وصل هذا التيار النيتشوى الصهيونى الحدودى إلى الذروة فى عقيدة جوش أيمونيم الاستيطانية، حيث يذهب المستوطن الصهيونى إلى وسط المدينة العربية ويؤسس بيته (م2،

ص315). تخبئ الرؤية العلمية النفعية المحايدة أخلاقيًا الرؤية الداروينية النيتشوية، بتأكيدها فكرة البقاء باعتبارها القيمة المطلقة، والصراع باعتباره الآلية الوحيدة للبقاء. وهى علمية مادية محضة (م2، ص412). وينقلنا ربط المسيرى النيتشوية بأعضاء الجماعات اليهودية من جهة، والفرق اليهودية المتطرفة من جهة ثانية – إلى الحديث عن تناوله لكل من النيتشوية والصهيونية والنازية.

ثالثا: النيتشوية والصهيونية والنازية:

يرى المسيرى أن علينا أن نأخذ فى الاعتبار، أثناء دراسة ظاهرة معاداة اليهود، الإطار العام الذى يتم فيه هذا العداء، ومدى قرب أو بعد أعضاء الجماعات اليهودية من النخبة، والعمليات الفكرية والذهنية التى يتعامل المعادون لليهود من خلالها مع الواقع الإنسانى المركب. ويرى أن الفكر العنصرى يعبر عن نفسه من خلال أى نسق فكرى متاح فى المجتمع. وهو يقدم فلسفة نيتشه مثالا لذلك، فمن الثابت، فيما يرى، أن فلسفة نيتشه زودت العنصريين وأعداء اليهود بإطار فكرى يتمتع بالاحترام وبالمصداقية (م2، ص339). وإذا كانت النيتشوية تعد سندًا فلسفيًا للعنصرية؛ فإنه يمكننا أن نتناول علاقتها بكل من الصهيونية والنازية، وذلك على الوجه التالي:

أ) يخصص المسيرى أحد دراساته عن النيتشوية والصهيونية، وذلك فى إطار تناوله إشكالية التعاون بين أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين. حيث يؤكد أن النازية تنبع من عدة روافد فى الفكر الغربى الحديث، لعل من أهمها على الإطلاق الفكر الفلسفى الرومانسى الألمانى، وبخاصة الفكر النيتشوى، أو «النيتشوية». وهو حريص على أن يشير منذ البداية إلى تمييزه بين «الفكر النيتشوي» و«فلسفة نيتشه». الأخيرة توجد فى أعماله الفلسفية، أما الأولى فهى منظومة شبه متكاملة استنبطها الإنسان الغربى من أعمال نيتشه، وحققت من الذيوع والانتشار ما يفوق أعمال نيتشه الفلسفية – حسب قوله، الذى يمكن أن نناقشه فيه. ولذلك؛ فإن ما يهمه فى دراسة تاريخ الأفكار هو الفكر النيتشوى وليس أعمال نيتشه الفلسفية. هل هذا ممكن؟ أليس من الضرورى تحليل أعمال نيتشه ومناقشتها، بحيث يمكن أن يحسم هذا النقاش كثيرا من القضايا التى لم تحسم بعد، مثل موقف نيتشه من اليهود؟ فالمسيرى يرى أن موقف نيتشه من اليهود يتسم بالغموض، وهناك مقابل ذلك رأى يذهب إلى أنه على العكس من ذلك كان معاديا لليهود، وهذا

بالفعل ما نجده فى أعمال نيتشه التى تظهر موقفا سلبيا من اليهود، باعتبار أن اليهودية هى الديانة التى تمثل أخلاق الضعفاء[43]. إلا أن هناك جانبا آخر يشير إليه المسيرى، وهو رفض نيتشه معاداة اليهود، وكيله المدح لليهود أكثر من الألمان[43]. ولا يقف المسيرى أمام كل ذلك، فما يعنيه هو الفكر النيتشوى وأثره فى الفكر الدينى اليهودى وفى الفكر الصهيوني.

ب) وهو يستعين بآراء المفكر الصهيونى الروسى آحاد هعام ليؤسس عليها العلاقة بين النيتشوية واليهودية. حيث يرى آحاد هعام أن نيتشه لم يفهم اليهودية، وأنه خلط بينها وبين المسيحية، وأنه لا توجد حاجة لاستحداث نيتشوية يهودية، ذلك لأن الجزء العام من الفلسفة النيتشوية موجود فى اليهودية منذ قرون عديدة. فالمقولة النيتشوية الأساسية الخاصة بتفوق النموذج الإنسانى الأعلى على بقية البشر هى نفسها مقولة يهودية. ويحل آحاد هعام فكرة الأخلاق محل القوة. فإذا كان الهدف من الحياة هو الإنسان الأعلى؛ فيجب أن نقبل ارتباط ظهوره بظهور الأمة الممتازة أو الأمة العليا. فاليهود (الشعب المختار)؛ يمثلون الأمة المختارة، التى يصفها بنفس وصف نيتشه للإنسان الأعلى. ويميز آحاد هعام بين وحش نيتشه الجميل الأشقر القوى المدافع عن الجسد والعنف (الذى أصبح المثل الأعلى النازي)[44] ، وبين الإنسان الأعلى اليهودى الذى يدافع عن القيم اليهودية الخلقية ويقف ضد العنف.

ويلاحظ المسيرى أن المفكر الصهيونى الروسى لا يعترض على بنية النيتشوية التى تستند إلى التفاوت بين الناس، وإنما على مضمونها وحسب، وأن حديثه عن الأخلاق اليهودية لا يغير من البنية شيئًا، فالنيتشوية اليهودية مبنية على فكرة تفوق اليهود وتعاليهم على البشر. وكما يرى المسيري؛ لم يكن آحاد هعام فريدًا فى دفاعه عن النيتشوية. فقد تأثر كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية (خصوصا الصهاينة منهم) بالفكر النيتشوى. ومن بين هؤلاء مؤسسوا الحركة الصهيونية: تيودور هرتزل وألفريد نوسيج وماكس نوردو، كما تأثر بها صهاينة آخرون (م2، ص461). ولا يمكن فهم كتابات أهم الفلاسفة الدينيين اليهود المحدثين (مارتن بوبر) إلا من خلال نيتشه، وكذا كتابات ليو شستوف، ومفكرى مدرسة لاهوت موت الإله. وأثر نيتشه على جاك دريدا وإدموند جابيس واضح تماما[45]. كما أن البعد النيتشوى فى الفكر الصهيونى بعد أساسى، ذلك أن الجميع هم أبناء

عصرهم العلمانى الإمبريالى الأداتى الشامل. وبالتالي، فإن التشابه بين الصهيونية والبنيوية – كما يقول المسيرى – مدهش حقًا.

ج) ويرصد المسيرى التشابه بين النيتشوية والصهيونية فى النقاط التالية:

- كلتاهما ديانة ملحدة أو حلولية بدون إله، أو تنتهى إلى وحدة وجود مادية ؛ ترد الكون بأسره إلى مبدأ زمنى واحد، هو إرادة القوة والإنسان الأعلى عند نيتشه، وإرادة القوة اليهودية وبقاء الشعب اليهودى عند الصهاينة.

- وهما تعبير عن توثن الذات، حينما يحل المطلق فى الإنسان ويصبح كامنًا معه ؛ فيعبد الإنسان ذاته أو يعبد أسلافه – أى الذات القومية المقدسة باعتبارها تجسيدًا لذاته.

- كلتاهما ديانة داروينية، تسبغ نوعًا من الروحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساس الوحيد لأى نسق أخلاقي.

- الحياة بالنسبة للنيتشوية توسع ونمو واستيلاء على الآخر وتغلب عليه، ومعاداة للفكر واحتقار له، وتمجيد للفعل المباشر ولأخلاق السادة الأقوياء. الحياة هى الإرادة والإرادة هى الحياة وهذا هو جوهر الصهيونية، التى لا يمكنها أن تعيش إلا على التوسع وعلى إلغاء الآخر.

- وإذا كان نيتشه قد دعا الإنسان إلى أن يعود إلى حالة الحيوية والطبيعة، ينبذ العقائد الدينية وأخلاق الضعفاء (حيث يحيا فى خطر، ويكون فى حالة حرب دائمة)، فقد طرحت الصهيونية نفسها باعتبارها الأيديولوجية التى ستحول يهود المنفى المترهلين إلى وحوش يؤمنون بأخلاق القوة ويفرضون رؤيتهم، فالمستوطنون الصهاينة يعيشون – حرفيًا – بجوار البركان فى حالة حرب دائمة.

- كلتاهما ذات تفكير نخبوى. نيتشه يسعى للمرحلة الأرقى والتى تظهر فى السوبرمان، وتفكير الصهيونية النخبوي؛ يحول جماهير اليهود فى أرجاء العالم خارج فلسطين إلى مجرد جسر يؤدى ليكونوا ظهر الدولة الصهيونية.

- الفكر النيتشوى مثله مثل الفكر الصهيونى، فكر تختفى فيه حدود الأشياء ومعالمها، وهو ينفى التاريخ وحدوده؛ فتظهر حالة من السيولة والنسبية التى لا تحسمها سوى إرادة القوة. ومن هنا يجئ حديث بن جوريون عن الجيش الإسرائيلى باعتباره خير مفسر للتوارة، وهو موقف لا يختلف كثيرًا عن موقف نيتشه من تفسير النصوص.

- نيتشه بتفكيره المجرد لا يتحدث عن السعادة؛ فهى من شيم الضعفاء والعبيد. أما الإنسان الأعلى؛ فإنه يعلو على الخير والشر، ويتجاهل اللذة والألم. وتجاهل السعادة كقيمة إنسانية هو أيضًا أحد سمات الفكر الصهيونى، فالصهاينة مشغولون بتصوراتهم المشيحانية عن الدولة اليهودية والشعب المختار.

د) ويتناول المسيرى نيتشوية الصهيونية فى مواضع أخرى. فهو حين يعرض للإرهاب الصهيونى الإسرائيلى حتى 1948 يتحدث عن العنف والرؤية الصهيونية للواقع والتاريخ، ويرى أن العنف النظرى والإدراكى سمة عامة فى الفكر العلمانى الشامل الإمبريالى. وأن الصهيونية لا تمثل استثناء من القاعدة، فقد نشأت فى تربة أوروبا الإمبريالية، التى سادت فيها فلسفات النيتشوية والداروينية والرؤية المعرفية الإمبريالية التى تتخطى الخير والشر (م7، ص127). ونجد نفس الموقف فى حديثه عن العنف الصهيونى وتحديث الشخصية اليهودية، الذى يتم بعلمنة الشخصية اليهودية وجعلها قادرة على تغيير قيمها حسبما تقتضيه الظروف والملابسات، وتبنى قيم نيتشوية وداروينية لا علاقة لها بالمطلقات الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية. والصهيونية عنده – حين يكتب عن السيولة الشاملة فى القرن العشرين – عودة إلى الثنائية الصلبة. فبعد موت الإله يبقى الشعب المقدس المتمركز فى أرضه المقدسة (المستوطنون الصهاينة فى فلسطين)، حيث تنتظمهم الدولة الصهيونية صاحبة الإرادة النيتشوية التى تصدر عن حقوق مطلقة، منحها اليهود أنفسهم – تساندهم القوة العسكرية (م5، ص35).

هـ) إذا كانت النيتشوية قد قدمت للعنصريين الإطار المرجعى – كما يؤكد المسيرى – فإن معنى ذلك أننا نجد فى النازية ما وجدناه لدى الصهيونية من تغلغل للنيتشوية. ومن هنا؛ فهو يتحدث عن الأصول الفكرية المشتركة عندهما فى سياق تناوله إشكالية التعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين، حيث يؤكد على علاقة وطيدة بين النازية

والصهيونية – رغم الدعاية الصهيونية، وتأكيد احتكار اليهود لدور الضحية فى عملية الإبادة التى قام بها النازيون. ويشير المسيرى وهذا هو المهم إلى مجموعة من الأفكار المشتركة بين الرؤيتين النازية والصهيونية مثل: القومية العضوية، والتأكيد على روابط الدم والتراب مما يؤدى إلى استبعاد الآخر، والنظريات العرقية، وتقديس الدولة، والنزعة الداروينية النيتشوية. حيث يستخدم النازيون والصهاينة على حد سواء الخطاب النيتشوى الداروينى نفسه، المبنى على تمجيد القوة وإسقاط القيمة الأخلاقية (م2، ص458).

إن السمة الأساسية للمنظومة النازية عند المسيرى هى علمانيتها الشاملة ووحدانيتها المادية الصارمة. لذا؛ فهو يذكر لنا من العبارات المتواترة فى الخطاب العضوى النازى عبارة «الدم والتربة»، وهى عبارة نيتشوية (م2، ص410). هكذا ينظر المسيرى إلى النيتشوية، التى أظهرت ما فى الفكر الغربى من سلبيات وما فى الحضارة الغربية من سيئات. فهو ضد كل ما فيه أثر للنيتشوية، ومع كل ما هو مضاد لها، كما يظهر فى حديثه عن نعوم تشومسكى الذى يعارض الرؤية الهوبزية الداروينية النيتشوية – منطق القوة الصماء؛ فالتضامن الإنسانى – خلافا للصراع المادى – هو آلية البقاء الجديرة بالاحترام (م3، ص411).

الهوامش:

(36) ليفيناس، حوار مع كيرنى، المصدر السابق، ص9.

(37) المصدر السابق، ص413.

(38) نفس المصدر، ص414.

(39) راجع جورج طرابيشى [معد]: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، 1987 مواد: دريدا، ليفيناس، ليوتارد، هيدجر، هوسرل، وعبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة فى جزئين المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، مواد: الظاهريات، هوسرل، هيدجر.

(40) فقد حذف من جملة تعبيرًا طفوليًا غير أنيق عن العدمية الواردة ص437 فى الموسوعة، كلمة طفوليا من نفس العبارة ص74 من فلسفة

الحداثة ومابعد الحداثة كذلك عبارة لخصه هو نفسه وبقيتها الوارد بدايتها الموسوعة ص438 من ص77-78 من فلسفة الحداثة.

(41) راجع دراستنا دريدا والفكر العربى المعاصر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 12، 2005، ص261-317.

(43) أنور مغيث، المرجع السابق، ص37.

(44) محمد أحمد البنكى: دريدا عربيًا، ويقدم البنكى تحفظًا على هذا التصور الذى يجعل التفكيك ومابعد الحداثة وجهان لعملة واحدة لافتًا الانتباه إلى ملاحظة مارجريت روز حول الاحتراس الذى يظهره دريدا من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة وإلى تساؤل كريستوفر موريس، لماذا يرفض دريدا وصف فلسفته التفكيكية بأنها حداثية أو ما بعد حداثية، ص287.

(45) المسيرى والتريكى: الحداثة ومابعد الحداثة ، ص81-113.

الفصل الرابع

المسيرى ومابعد الحداثة

تمهيد:

يأتى تناول ما بعد الحداثة فى موسوعة المسيرى مرتبطا بالمفاهيم الأساسية والنماذج التفسيرية التى يؤسس عليها المسيرى عمله، خاصة الحلولية والعلمانية الشاملة، حيث يستفيد من حصيلته الغزيرة فى النقد الأدبى والفلسفة ليفيض فى عرض أصول ما بعد الحداثة، وأهم أعلامها، والمفاهيم الأساسية التى تقوم عليها... يعرض ويحلل، يوضح ويفسر، يناقش وينقد، يضعها فى سياقها الفلسفى وإطارها الحضارى، وذلك فى عدد من المداخل فى موسوعته، مثل: التحديث والحداثة وما بعد الحداثة والمنظومات الحلولية الكمونية الواحدية، العلمانية الشاملة، السيولة الشاملة (عصر ما بعد الحداثة)، النظام العالمى الجديد وما بعد الحداثة ونهاية التاريخ، اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة، الصهيونية وما بعد الحداثة، مصطلحات ما بعد الحداثة، وغيرها من مداخل تتناول أعلام ما بعد الحداثة والمفاهيم والتصورات ما بعد الحداثية.

وعلى هذا؛ فإن بيان موقف المسيرى من «ما بعد الحداثة» يوضح لنا أمورًا عديدة تتعلق برؤيته وموقفه الفلسفى، ونظرته للحضارة الغربية المعاصرة على مستويات عديدة، بالإضافة إلى تنبهه هنا إلى العلاقة ليس فقط بين أعلام ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية، بل بين ما تروجه من مفاهيم وتصورات تقودنا من الاختلاف والأرجأ والأثر، إلى اللاأساس والسيولة الدائمة وإلغاء أى سياق وانتهاك كل الحدود. ومن هنا؛ تأتى أهمية الوقوف عند موقف المسيرى النقدى من ما بعد الحداثة، الذى يختلف عن موقف معظم الأساتذة العرب المعاصرين منها من حيث مستوى التناول والتحليل. فالبعض منهم اكتفى بالعرض، والبعض تناول ما بعد الحداثة على مستوى الأدب والنقد الأدبى، التفكيكية والفكر العربى، بينما حاول المسيرى مناقشة ما بعد الحداثة على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار. وهذا يقتضى تناول موضوع اليهودية والعلمانية وما بعد الحداثة قبل أن نعرض على التوالى للأصول الفلسفية التى مهدت لما بعد الحداثة عند نيتشه وهايدجر، ثم لأعلام تيار ما بعد الحداثة من فلاسفة الجماعات اليهودية الذين تناولهم

المسيرى فى موسوعته. وأخيرًا، علينا تناول تفسيره لبعض مصطلحات ما بعد الحداثة، مع تعقيب على موقفه منها.

أولا: اليهودية والعلمانية الشاملة وما بعد الحداثة:

يلاحظ المسيرى أن كثيرا من دعاة ما بعد الحداثة إما يهود أو من أصل يهودي: جاك دريدا – إدموند جابيس – هارولد بلوم. لذا؛ فهو يعرض لجذور ما بعد الحداثة فى العقيدة اليهودية، ووضع اليهود فى الحضارة الغربية، وفكر دعاة ما بعد الحداثة من اليهود. ثم يخصص بعد ذلك فقرة أخرى عن أثر ما بعد الحداثة فى العقيدة اليهودية فيما كتبه عن لاهوت ما بعد الحداثة. ويهمنا منذ البداية أن نتناول هذه الإشارات الأساسية التى لا يتوقف أمامها مؤيدو أو منتقدو هذا التيار ما بعد الحداثى من العرب. فإبراز العلاقة بين ما بعد الحداثة واليهودية والصهيونية هو ما يميز موقف المسيرى منها (م3، ص23: 24).

مع نهاية القرن التاسع عشر وتزايد هيمنة الإمبريالية على العالم، تبدأ الصهيونية فى إحكام قبضتها على الجماعات اليهودية فى الغرب. ويصبح تاريخ الجماعات اليهودية، من الناحية السياسية، هو تاريخ «صهينة» هذه الجماعات أو رفضها الصهيونية ومحاولة التملص منها. ولكن من الناحية الحضارية والثقافية يدخل أعضاء الجماعات اليهودية عصر ما بعد الحداثة، فيزداد اندماجهم فى مجتمعاتهم، ولا يبقى أى تمييز مهنى أو حرفى قسرى، كما لا يبقى أى تمييز ضدهم. ويزداد تهميش اليهودية فى حياة أعضاء الجماعات اليهودية، فهم يصبحون إما يهودا إثنيين ملحدين أو يهودا إصلاحيين أو محافظين، وهى يهودية مختلفة تماما.

ينطلق المسيرى من «العلمانية الشاملة»، التى تؤدى إلى فصل كل مجالات النشاط الإنسانى عن الإنسان، ليشير كل مجال إلى نفسه، ويستمد معياريته من ذاته. وهذا ما يطلق عليه «التحييد»، الذى يتصاعد إلى أن يصبح العالم بأسره عبارة عن مجالات لا يربطها رابط؛ فتتفكك وتختفى أية معيارية، حتى ولو كانت مادية، فيصير العالم متفككًا بلا مرجعية معيارية، وهو الانتقال من عصر التحديث والحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة.

إن ما بعد الحداثة هى غاية ونتاج ما أطلق عليه المسيرى «العلمانية الشاملة». لذا؛ فهو يختتم الجزء الرابع من المجلد الأول (الذى يخصصه للعلمانية الشاملة) بتاريخ موجز وتعريف تحت عنوان «العلمانية الشاملة من التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة» وهو تمهيد لعمله الموسع الذى سيظهر بعد ذلك فى مجلدين تحت عنوان " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة " . حيث يوضح – باصطلاحاته – الانتقال من رؤى التحديث (البطولية) إلى واقع الحداثة (العبثي)، ثم الاستقرار عند عالم ما بعد الحداثة (البرجماتي). ورغم أن التدرج يتم عبر ثلاث حلقات، إلا أنه يتحدث فى الواقع عن مرحلتين: التحديث (الحداثة)، فى مقابل ما بعد الحداثة.

والفرق الأساسى بينهما هو أن المرحلة الأولى تتميز بوجود مركز واحد أو مركزين متصارعين، ولذا فهى صلبة. أما الثانية؛ فتتميز بتعدد مفرط فى المراكز، أو بعدم وجود مركز؛ فهى سائلة. يتحدث المسيرى أولا عن المجال الاقتصادى، ويلاحظ ظهور مراكز اقتصادية فى اليابان وجنوب شرق آسيا، وبداية الخصخصة فى العالم الثالث، وتساقط سياسات الاقتصاد الوطنى، وتفشى النزعة الاستهلاكية، ودخول الدولة الصهيونية المرحلة الفردوسية الاستهلاكية. وفى المجال السياسى والاجتماعي: مع تصاعد معدلات التدويل فى عصر ما بعد الحداثة ضمرت الدولة القومية ومؤسساتها. وفى المجال الدولي: تبدأ بالاستعمار الاستيطانى والإمبريالية العالمية، وتشهد ما بعد الحداثة بداية ظهور النظام العالمى الجديد.

وفى المجال الفلسفي: شهدت بدايات المشروع التحديثى العقلانى المادى، وفى المرحلة الثانية تكتسب الحركة المادية مركزية كاملة وحركية ذاتية مستقلة عن إرادة الإنسان، بحيث تتجاوز أية نماذج عقلية أو أية محاولة للتفسير والتنظير، فكل شيء يسقط فى الصيرورة وتختفى المنظومات الكلية، ولذا لا يتساءل الإنسان عن أصل الأشياء ولا عن معناها، ويختفى البحث عن الأصول والمعنى.

وفيما يتعلق بالمنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة: يتم فى المرحلة الأولى توليد منظومات أخلاقية مادية (اشتراكية أو رأسمالية) يؤمن بها الإنسان الرأسمالى أو الاشتراكى. ولكن مع التزايد التدريجى يصبح من المستحيل الإيمان بأية قيمة، مما يعنى اختفاء النزعة النضالية البطولية،

وتلاشى النزعة الطوباوية وكل الأحلام المثالية، ويرفض الإنسان إرجاء إشباع اللذة الفردية. وهو ما يطلق عليه ليوتار غياب الأيديولوجيات الكبرى.

والذى نريد ان نؤكد عليه ان المسيرى يربط ما بعد الحداثة بما يطلق عليه العلمانية الشاملة، ويخصص الفقرة الخامسة من الجزء الرابع (الخاص بالعلمانية الشاملة) لتناول مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان وتقويضه. فيعرف التفكيك بأنه فصل العناصر الأساسية فى بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة فى البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة. وقد يتم حل هذا داخل إطار فلسفى إنسانى ؛ بهدف زيادة إدراكنا للواقع، وفى هذه الحالة؛ فإن التفكيك يكون أداة تحليلية لا تحمل أى مضمون أيديولوجى. ويمكن أن يتم فى إطار نموذج الطبيعة/ المادة والواحدية المادية، بحيث يرد كل شيء إلى ما هو دونه حتى نصل إلى الأساس المادي.

ولكن عملية التفكيك يمكن أن تستمر، فيتضح أن ما يسمى «الأساس المادي» ليس أساسا على الإطلاق، فالمادة فى حالة حركة وتغير، ومن ثم؛ لا يمكن أن تكون هناك حقيقة. فالفلسفة التفكيكية (ما بعد الحداثة) عنده فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها، أى رفض المرجعية. وليس التفكيك فيها مجرد آلية فى التحليل أو منهجًا فى الدراسة، وإنما رؤية متكاملة يؤدى التحليل فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأى أساس للحقيقة.

ما بعد الحداثة إذن هى حالة التعددية المفرطة التى تؤدى إلى اختفاء المركز، وتساوى كل الأشياء، وسقوطها فى قبضة الصيرورة، بحيث لا يبقى شيء متجاوز لقانون الحركة؛ فتصبح كل الأمور نسبية، وتغيب المرجعية والمعيارية، بل ويختفى مفهوم الإنسانية المشتركة، فتفسد اللغة كأداة للتواصل بين البشر، وينفصل الدال عن المدلول، وتطفو الدوال وتتراقص، فيما يطلق عليه «رقص الدوال» - دون منطق واضح -، وتختفى فكرة الكل تماما. ما بعد الحداثة – كما يؤكد المسيرى – هى تعبير عن انتقال الفكر الغربى من مرحلة الثنائية الصلبة إلى مرحلة الحلولية الكمونية الكاملة والسيولة، حيث يختفى المركز تماما (ص415).

ما بعد الحداثة إذن من الموضوعات التى أصبحت مركزية فى فكر المسيرى. وهو يرى أنها لا تشكل انحرافًا عن الحضارة الغربية، وإنما هى

كامنة فى منظومة الحداثة نفسها. ويرتبط بذلك ما يسميه «نزعتها التفكيكية»؛ التى جعلت من قوانين المادة الطبيعية معيارًا لكل شيء، بما فى ذلك الظاهرة الإنسانية. لكن القانون الطبيعى لا يعترف بأية مطلقات؛ إذ أنه يقوم بتفكيك كل شيء بما فى ذلك الإنسان. ومع تفكيك كل شيء نصل إلى العدمية الكاملة، أو إنكار المركز – إلهيا كان أم إنسانيا – وإنكار القيمة، بل وإنكار الحقيقة ذاتها، ومن ثم، إنكار المقدرة على الحكم. أى أننا نصل إلى مرحلة ما بعد الحداثة اللاعقلانية المادية.

وبهذا المعنى يرى المسيرى أن الحضارة الغربية الحديثة (فى جانب هام من جوانبها) هى تعبير عن التراجع التدريجى والمستمر للفلسفة الإنسانية. وهذا التراجع يقابله تصاعد مستمر مطرد للحلولية الكمونية المادية، التى تهمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية 0جميعًا وتسويه بالظواهر الطبيعية، وترده إلى العناصر الأولية المادية، أى تقوم بتفكيكه وتذويبه تماما فى الطبيعة/ المادة، فتلغيه وتبيده ككائن ذى قيمة مطلقة (ص402).

وهكذا تبدأ عملية «العلمنة الشاملة» - بعد مرحلة الإنسانية الهيومانية الأولى – بإزاحة الإنسان عن المركز ثم نزع الجوانب الشخصية عنه، بحيث يصبح «شيئا» ليست له خصوصية أو تفرد. ثم يحرر العالم من سحره وجماله؛ فيصبح الإنسان والطبيعة مادة محضة. ثم تنزع كل قداسة عنه، وتهتك كل أسراره، ويعرى من أية مثاليات، لنصل إلى نوع من الإباحية الأخلاقية المعرفية. والمحصلة النهائية لكل هذا هى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان، وتحويله إلى مادة محضة. وهذه هى قمة العلمنة الشاملة والتفكيك الكامل (ص403).

ويستخدم المسيرى كلمة «تفكيك» بمعنيين: التفكيك باعتباره تقويضًا. وهو هنا ليس مجرد آلية، وإنما هو رؤية للكون. وفى الاستخدام الثانى – وهو السائد فى عمله – يذهب إلى أن عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة ؛ هى فى جوهرها عملية تفكيك للإنسان؛ إذ يرد الإنسان الذى يتحرك داخل حيزه الإنسانى والحيز الطبيعى إلى المادة وقوانينها، فيلغى الحيز الإنسانى، ولا يبقى سوى الحيز الطبيعى المادي.

وتهدف ما بعد الحداثة – من وجهة نظره – إلى: نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، نزع السر عن الظواهر، تحرير العالم من سحره وجلاله، تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية، إزاحة الإنسان عن المركز، إسقاط السمات الشخصية، الاغتراب، اللامعيارية (اللاعقلانية المادية) العلمانية الشاملة. ويربط المسيرى كما هو متوقع ومنتظر بين العقيدة اليهودية وما بعد الحداثة، ويقدم لنا بعض نقاط التشابه بينهما على النحو التالي:

- تضم العقيدة اليهودية عددًا من العقائد غير المتجانسة والمتناقضة بشكل عميق، وكأن اليهودية تفتقر إلى معيارية واحدة محددة، لذا؛ فمن الممكن أن يشير الدال الواحد إلى مدلولين متناقضين.

- وجود الشريعة المكتوبة والشفهية، والإعلاء من شأن الأخيرة يعنى أن الثابت هو التغير، وأن اللامعيارية هى المعيارية. كما تعنى أن الدال الإلهى الوارد فى العهد القديم لا يتحدد مدلوله إلا من خلال تفسير الحاخامات، وهى تفسيرات متغيرة.

- ثمة مفاهيم دينية يهودية فى تراث القبالاه الصوفى الحلولى قريبة فى بنيتها من مفاهيم ما بعد الحداثة، مثل مفهوم شفيرات هكليم والتسيم تسوم والتيقون، وهى مفاهيم ترى أن الإله لم يكمل عملية الخلق بعد، بل إن الذات الإلهية نفسها لم تخلق بعد، وهذا يعنى أن العالم فى حالة صيرورة دائمة.

ثانيا: ما بعد الحداثة: الأصول والأعلام

نتناول فى هذا الفصل الأصول الفلسفية التى تتأسس عليها ما بعد الحداثة، ونقصد بها؛ الفلاسفة الممهدين لهذا التيار، خاصة كلا من نيتشه وهايدجر، اللذان أولاهما المسيرى اهتمامًا كبيرًا فى كتاباته من التحليل والنقد حيث ترجع أصول ما بعد الحداثة فيما يذكر إلى الفلسفات الحلولية الكمونية الواحدية، والتى عبرت فى الحضارة الغربية الحديثة عن نفسها فيما أطلق عليه المسيرى «العلمانية الشاملة». ومن يتابع تحديداته التاريخية يجده يميز بين مرحلة الثنائية الصلبة، وهى فترة الحداثة ومرحلة السيولة الشاملة، وهى فترة ما بعد الحداثة.

كما نتناول، بالإضافة إلى الجذور الفلسفية لهذا التيار، الأعلام الذين تناولهم المسيرى فى موسوعته، خاصة من أعضاء الجماعات اليهودية، مثل إيمانويل لفيناس وهارولد بلوم وجاك دريدا على وجه التحديد.

والملاحظ أن المسيرى يعرض لفلسفة الاختلاف أو التفكيكية باعتبارها فلسفة ما بعد الحداثة، وهو فى الغالب لا يميز بينهما، والحقيقة أنه رغم وجود تداخل فلسفة التفكيك والاختلاف ومابعد الحداثة ورغم إمكانية إدراج دريدا فى هذا التيار – إلا أن ما بعد الحداثة تجد تعبيرها الفلسفى عند فلاسفة أمثال: جان فرانسوا ليوتار الذى أبدع المصطلح، وجان بودريارد، ويمكن إضافة جيل دولوز وجيانى فاتيمو، وكل من ميشيل فوكو وجاك دريدا. بل إن البعض يرجع ما بعد الحداثة إلى كتابات أرنولد توينبى فى دراسة التاريخ. إلا أن ليوتار هو العلم على هذا التيار – الذى يشترك فى بعض أطروحاته ويختلف فى أخرى عن التفكيكية . ويظل دريدا – الذى يفرد له المسيرى من كتاباته مساحة واسعة خاصة فى الفقرة التاسعة من الجزء الثالث فى المجلد الخامس، عن اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة – يظل أيضا على نحو ما أحد دعاة هذا التيار. ومع هذا يظل الباحثون مختلفين، ولا يوجد اتفاق على تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة، فهناك اختلافات بين الكتاب حول المفكرين الذين ينتمون إلى تيار ما بعد الحداثة.ونبدأ بالممهدين لهذا التيار من أفرد لهم المسيرى اهتماما خاصا وهما نيتشه وهيدجر وذلك بإيجاز.

1- لسنا فى حاجة إلى إعادة الحديث عن نيتشه والنيتشوية والتأكيد على كونه الملهم الأول لهذا التيار، وأن ما طرحه يعد هو الأساس لكل ما عبر عنه مفكرو ما بعد الحداثة. وقد أفاض المسيرى فى بيان النيتشوية. والتأكيد على أنها تعبير عن العلمانية الشاملة وفلسفة عصر السيولة. والحقيقة أنه لا خلاف على دور فلسفة نيتشه فى التأسيس لمعظم التيارات ما بعد البنيوية لدى فوكو ودولوز وليوتار ودريدا وغيرهم. لكننا نلمح فى تناول المسيرى تماثلا بين النيتشوية وعلاقتها بكل من النازية والصهيونية، وما بعد الحداثة وعلاقتها بهما. وهذا يتضح من سياق عرضه الفلاسفة المعبرين عن توجهات الحضارة الغربية – فى مرحلتها الحالية – والممهدين لها، خاصة مارتن هايدجر.

2- يتناول المسيرى مارتن هايدجر والنازية فى الجزء الرابع من المجلد الثانى، حيث يتابع ويصحح ما أورده جيفرى هيرف فى كتابه الحداثة الرجعية: التكنولوجية والثقافة والسياسة فى جمهورية فيمار والرايخ الثالث، عن الحداثة الرجعية الفاشية التى تنتصر فيها الإرادة على العقل، والتى من مصادرها: الرومانسية والمصطلح الوجودى عن الذات، واحتفاء نيتشه بالجمال الذى يتجاوز الأخلاق. ويصوغ المسيرى هذه العناصر وغيرها صياغة تجعلها نمطا عاما فى الحضارة الغربية بقوله: «تصاعد معدلات الحلولية الكمونية، والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، والتأرجح بين الذات والموضوع، وهو نمط عام يصل إلى قمته فى فلسفة ما بعد الحداثة. وفلسفة هايدجر (1889- 1976) هى جزء من هذا النمط العام» (م2، ص422).

ورغم أن المسيرى يضع هايدجر فى هذا السياق؛ فإنه يكتفى بهذه الإشارة الموجزة، ليستنتج – بعد الإفاضة فى عرض فلسفته – الصلة الوثيقة بينه وبين النازية. فهو يؤكد علمانية هايدجر الشاملة، وماديته الراديكالية النيتشوية الجديدة، التى تظهر فى تحريضه الجامعة الألمانية على أن تخوض غمار حرب حاسمة بروح الاشتراكية الديمقراطية (النازية). كما تظهر هذه العلمانية الشاملة فى تبنيه الحل الصهيونى للمسألة اليهودية بتوطين اليهود فى فلسطين أو أى مكان آخر خارج ألمانيا وأوروبا. وهو فيلسوف النازية، حيث انضم إلى الحزب عام 1933، وهو من أعز أصدقاء بيوجين فيشر. وكان يتجسس على زملائه ويشى بهم لحساب السلطة النازية. وإن كان المسيرى يستدرك على ذلك كله بأن هايدجر أدرك خطأه واستقال من رئاسة الجامعة عام 1934، إلا أنه استمر فى دفع اشتراكات العضوية فى الحزب النازى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وتأكيدًا لهذا الجانب يذكر لنا جهود فيكتور فارس الذى يوثق هذا الجانب من حياة هايدجر الفلسفية عام 1987، وجيدو شنيبرجر الذى نشر كتابا يضم 217 نصا نازيا لهايدجر. وبناء على هذا الفهم يرى المسيرى أن رؤية هايدجر العلمانية الإمبريالية الشاملة لا تمثل انحرافًا عن مسار الحضارة الغربية الحديثة، وأن النازية ما هى إلا تجل متبلور لهذا الاتجاه (م2، ص426).

3- يعرض المسيرى لإيمانويل لفيناس (1905- 1996)، وهو فيلسوف يهودى فرنسى ولد فى ليتوانيا، ودرس بها العبرية والروسية، وتعلم فى

جامعة ستراسبورج ، ودرس على كل من هوسرل ومارتن هايدجر، وهو ينتمى إلى جيل الفلاسفة الجدد، الذين يرفضون الميتافيزيقا الغربية ويثيرون أسئلة جديدة. وقد هاجم لفيناس الهيجلية والبنيوية ووصفها بأنها انتصار العقل النظرى. ويعرض المسيرى لفلسفته انطلاقا من عرضه لمصطلحى «أنطولوجيا» و«ميتافيزيقا». و«الأنطولوجيا» هى الوجود المجرد المتجاوز للموجودات، ومقابلها «الميتافيزيقا»، وهى ما لا يمكن التفكير فيه من خلال الأنطولوجيا. والميتافيزيقى الحقيقى يتحقق منه لا فى الذات ولا فى الموضوع، وهو فى هذا مثل كل الفلسفات الغربية بعد نيتشه، وهى العالم المعيش والواقع الموضوعى كما خبرته الذات، وهو عادة يشير إلى تلك النقطة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع أو تذوب فيه، ومن ثم؛ فلا يوجد فيها لا ذات ولا موضوع، فهى نقطة صيرورة كمونية كاملة، نقلت من قبضة الكل الشامل – حسب تعبير المسيري.(*)

ويشير صاحب الموسوعة إلى تعريف لفيناس مهمته الفلسفية، وهى تعريف العصر الحديث بالتلمود. ويقول المسيري: «وهذا أيضًا هو جوهر الصهيونية، الدولة التى تضطلع بهذه المهمة بشكل متعين» (م5، ص414) تعارض ليفنياس وهيدجر.(*)

4- جاك دريدا، وهو الفيلسوف الفرنسى المعاصر، الذى استضافته القاهرة عام 1999م فى مظاهرة ثقافية لا مثيل لها إلا استقبالها سارتر الذى أعلن فى غزة – مباشرة بعد سفره من القاهرة – تأييده للدولة الصهيونية! دريدا فيلسوف يهودى فرنسى، تعد منظومته الفلسفية قمة (أو هوة) السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. وهو أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة كما كتب المسيرى. خرج من تحت عباءة نيتشه، وتأثر بوجودية سارتر وتفكيكية هايدجر، وبالمفكر الدينى اليهودى إيمانويل لفيناس. تعرف على ألتوسير الذى كان له أكبر الأثر فى تفكيره، وعلى ميشيل فوكو الذى يعد أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشوية وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة.

ويعتبر بحثه الذى ألقاه عام 1966 فى جامعة جونز هوبكنز ميلادا للتفكيكية وما بعد الحداثة، التى أصبحت منذ هذا التاريخ – فيما يرى المسيرى – تيارا عاما فى الحضارة الغربية. وهو ينطلق من القول بعدم وجود أصل من أى نوع، مثل نيتشه الذى أعلن موت الإله. ومن ثم؛ يسقط كل شيء بشكل كامل

فى الصيرورة بحيث يتساوى كل شيء. إن مشروع دريدا الفلسفى هو محاولة هدم الأنطولوجيا الغربية اللاهوتية بأسرها، والوصول إلى عالم من الصيرورة الكاملة عديم الأساس، لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، أى – وكما يحلو للمسيرى أن يصفه – عالما بلا أصل ربانى – بل: بلا أصل على الإطلاق، لا توجد فيه ثنائيات من أى نوع – الدوال ملتحمة فيه تماما بالمدلول، ولذا لا توجد فيه لغة، وإن وجدت فهى لغة الجسد.

يرى المسيرى أن هذه الرؤية العدمية الفلسفية؛ هى التفكيكية حينما تصبح منهجا لقراءة النصوص. ويفيض فى عرض فلسفته، التى يمكن أن نتابعها فى حديثه عن مصطلحات ما بعد الحداثة (راجع: م5). ويؤكد المسيرى أن فلسفة دريدا لا تفهم إلا فى سياق تاريخ الفلسفة الغربية، ولا تشكل يهوديته إلا عنصرا مساعدا فى تصعيد تفكيكيته.

5- هارولد بلوم: الناقد الأدبى الأمريكى الذى استخدم مقولات تحليلية مستقاة من القبالاه وفلسفة مارتن بوبر الحلولية الحسيدية الجديدة. والذى علينا من أجل فهم أعماله أن نفهم منظومته الغنوصية الصراعية.

ثالثا: الصهيونية وما بعد الحداثة:

يحاول المسيرى بعد بيان الصلة بين اليهودية واليهود وما بعد الحداثة، بيان الصلة بين الصهيونية وما بعد الحداثة، باعتبار الأخيرة وريثة بعض جوانب التراث اليهودى الحاخامى. والصهيونية فى جوهرها حركة فكرية وسياسية غربية، وهى على ذلك إفراز من إفرازات النموذج الغربى العلمانى الشامل. ومن هنا؛ فثمة علاقة بنيوية وثيقة بينها وبين ما بعد الحداثة. وهو يذهب إلى أن كثيرا من مقولات ما بعد الحداثة كانت قد تبدت فى الفكر الصهيونى قبل ظهورها كحركة فلسفية.

- تقوم الصهيونية بتفكيك كل من اليهودى والعربى. فكلاهما لا يتمتع بأية مطلقية، وكلاهما ليست له قيمة تذكر فى ذاته، فهو شخص لا جذور له، ومن ثم؛ يمكن نقله ببساطة من مكان إلى آخر، ويمكن أن تفرض عليه هوية جديدة.

- الصهيونية، مثل ما بعد الحداثة، نسبية تماما، تؤمن بالصيرورة الكاملة وانطلاقا من هذه الصيرورة وإنكار الكليات والحق والحقيقة تستخدم العنف لتغيير الوضع القائم لصالح صاحب السلاح الأقوى.

- يتبدى هذا الإيمان بالصيرورة فى برجماتية كل من الصهيونية وما بعد الحداثة. فالصهيونية تملك مقدرة هائلة على التحرك دون مطلقات.

- انطلاقا من هذا الإيمان بالصيرورة لا توجد قصة (نظرية) كبرى تنبع من إنسانيتنا المشتركة، ولذا؛ لا تبقى سوى قصص صغرى. والصهيونية هى أيديولوجيا القصص الصغرى. فالصهيونى يؤسس نظريته فى الحقوق اليهودية فى فلسطين انطلاقا من شعوره الأزلى بالنفى وحنينه إلى صهيون، أى أنه يدور فى قصته الصغرى.

- كلتاهما تتسم بالثنائيات المتعارضة المتطرفة التى تؤدى إلى العدمية. فما بعد الحداثة تطرح تصورًا للحقيقة باعتبارا حضورا كاملا مطلقا. وحيث إن مثل هذا الحضور مستحيل؛ فهى تعلن أنه لا توجد حقيقة على الإطلاق. وهذا لا يختلف كثيرًا عن طرح الصهيونية لفكرة اليهودى الخالص كمعيار وحيد للهوية اليهودية. وحيث إن مثل هذا اليهودى غير موجود فى عالم المنفى؛ فإن عالم المنفى والأغيار يرفض بأسره حتى يتم تأسيس الدولة اليهودية. ثم تزول الثنائية تماما حين نكتشف أن الدولة ستعيد صياغة اليهودى ليصبح مثل الأغيار وتسود الواحدية. أى أنه يتم الانتقال من التعارض الكامل، إلى التماثل الكامل، ثم إلى الواحدية التى تمحو الثنائية.

خاتمة وتعقيب:

حاولنا على امتداد هذا الفصل تقديم قراءة حوارية لقراءة عبد الوهاب المسيرى للفلسفة. والمسيرى كما هو معروف ليس أستاذًا محترفًا يتخذ من الفلسفة مهنة، فهو لا يمتهنها... بل يهواها. لذا؛ فإنه ينظر إليها من خلال مسافة تتيح له أن يتعامل معها ليس تعامل العالم الدقيق الصارم، بل تعامل الفنان الجمالى المثالى. أو بمعنى ادق هو قارئ للفلسفة ، يقدمها لها قراءة مختلفة ، يمكن لنا أن نصفها وفق عنوان احد كتبه هى قراءة لا ذاتية ولا موضوعية ووفق عنوان مشروعه الفكرى هى قراءة متحيزة .

هكذا يدفعني المسيرى وفق رؤيته الثنائية فى اتجاهه، لكننى أعود ثانية إلى اتجاهى الذى أريد التأكيد عليه، وهو أن عددًا من المفكرين العرب كانوا على وعى بأن مهمة الفلسفة ليست التحليق فى قضايا الميتافيزيقا وتاريخها، والاندفاع بناء على ذلك فى قضايا زائفة شغلت الواقع العربى عن مشكلاته الحقيقية. رغم الاختلاف والتباين فى منطلقاتهم وغاياتهم ورغم ما بينهم من تباين وتعارض ومن هؤلاء: ناصيف نصار، وعلى أومليل، وهشام شرابى، وأنور عبد الملك، وعبد الوهاب المسيرى. إنها لبنات تتراكم فى بناء لم يكتمل بعد، لكننى أراه واضحًا، وأراه أكثر وضوحًا فى الجيل التالى، الذى يحرص على أن تكون الفلسفة – بمناهجها وأدواتها – رؤية لفهم الواقع العربى داخل هذا العالم الكبير. فالفلسفة رؤية للإنسان المتعين فى محيطه التاريخى الاجتماعى أكثر من كونها سعيا لتشييد مشاريع وأنساق كبرى.

رابعا: الموقف من الحداثة وما بعد الحداثة

تناولنا فى الفصول السابقة، المسيرى والفلسفة، المسيرى والحداثة وما بعد الحداثة والعلمانية، التى يوضح معناها ويحدد أبعادها وينتقدها. كما قدمنا عدة دراسات حول موقفه منها ووجهنا عددا من شباب الباحثين إلى ذلك، وقد أوضحت تعدد المجالات التى فى خريطته المعرفية وأظهرت حيرة الباحث الذى يسعى لقراءة المسيرى وتشتد الحيرة إذا غامرنا بالخوض فى شواطئه الفكرية أما إذا أردنا السباحة بين أمواج أطروحاته المتعددة المتعالية المتلاطمة، فالمسألة تحتاج إلى غاية الحذر للاحتفاظ بتوازننا، فالكتابة عن المسيرى مثلها مثل مغامرة كبرى تقتحم عالمًا من الأمواج العميقة العاتية.

والمسيرى ترسانة مفاهيمية هائلة متنوعة المصادر مستمدة من تيارات ومذاهب اجتماعية، فلسفية متعددة وقد تكون متعارضة، أعيد تشكيلها لتتلائم والمتلقى الذى يتعامل معها. ومن هذه الترسانة الكبيرة يشيد المسيرى بناءً ضخمًا ونحن مطالبون بجهد إبداعى حتى نجد طريقنا فى هذا البناء الشامخ.

وصورة "ناطحة السحاب"، ذات الأبواب المتعددة، وهى بحق

صورة تتفق ونزعة المسيرى؛ الذى يظهر لنا فكره أقرب إلى "العقلانية الصلبة" التى تميز الحداثة وابعد عن "اللاعقلانية السائلة" لعصر ما بعد الحداثة، وهما من المفاهيم العديدة التى تفيض بها ترسانته المفاهيمية. فإن من يطالع أعمال المسيرى وفى القلب منها موسوعته المتفردة "اليهود واليهودية والصهيونية"[1] وكتاباته النقدية حول الحضارة الغربية[2] يجده فى تكوينه المعرفى وتوجهه الفكرى أقرب إلى مواقف الحداثة؛ التى مازالت وفق هابرماس مشروع لم يكتمل بعد[3] حيث يوظف مقولاتها النقدية فى فهم وتفسير ما بعد الحداثة التى تعنى بالنسبة له نهاية المشروع الغربى وإفلاسه وانفصاله عن القيم والإنسان[4].

سيواجهنا منذ البداية الإطار النظرى أو الأسس المعرفية التى ينطلق منها المسيرى لبناء مشروعه الفكرى. ويتكون هذا الأطار من أجزاء خمس هى الإشكاليات النظرية وبها توضيح بعض مواطن القصور فى الخطاب التحليلى العربى والتعريف بالموسوعة التى تتسم عنده بكونها موسوعة يهودية، تفكيكية، تأسيسية يحيلك المصطلح تفكيكية لمابعد الحداثة وتأسيسيه للحداثة، وهى كما سيضح لقارئها ليست تراكمًا لمعلومات موضوعية، بل يمكن أن ينطبق عليها عنوان سيرة المسيرى، ذاتية موضوعية. وهذا ما لا ينكره المسيرى الداعِ إلى تجاوز رؤية "العالم: من منظور غربى"[5].

ويقدم المسيرى لنا ثلاثة نماذج أساسية، بمثابة مفاتيح لعمله هى: الحلولية، العلمانية الشاملة، الجماعة الوظيفية. وإذا كان نموذج الجماعة الوظيفية نموذج تفسيرى مركب لفهم اليهود والجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفيه تنتمى للحضارات التى تحيا بينها هذه الجماعات[6] فإن الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة هما الأسس الفلسفية التى تتقوم بهما الحضارة الغربية ويضاف إليهما ما بعد الحداثة[7] فكأنى بمنطق الموسوعة يصل بنا إلى أن الأسس الفلسفية التفسيرية الأولى لفكر المسيرى وهى الحلولية الكمونية التى تتجلى عبر مختلف صور العلمانية الشاملة وهذه العلمانية الشاملة هى التى تصلنا إلى راهيتنا المعاشة الى يوم الله هذا، أو ما نطلق عليها ما بعد الحداثة. وما تجليات العلمانية التى يعرضها لنا فى "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" إلا تجليات ما بعد الحداثة، أو هى بلغة التكنولوجيا عصر العولمة وبلغة الاقتصاد السوق الواحدة أو بلغة

المسيرى الغابة الداروينية النيتشوية[8].

وهو يتحدث فى مفاهيمه عن المرجعية النهائية المتجاوزة والتى ألغت المسافة والحدود بين الطبيعى والإنسانى والإلهى . وقدمت الكمون والحلول مقابل التجاوز والتعالى وتداخل فيها المطلق والنسبى، المجرد والعينى وسيطرت النزعة الجنينية والإنسان الطبيعى، والاقتصادى والجنسى، سواء السوبرمان أو السبمان مما أدى إلى فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان، وعلى هذا فإننا نجد لديه ثنائية فضفاضة، فالثنائية تفسح المجال للتجاوز وتؤكد الربانى مقابل الطبيعى وتعيد توثيق الصلة بين التقدم التقنى التى يشمل حياتنا والقيم والأخلاق التى تلاشت، وهو فى نظرته الثنائية هذه أقرب إلى الفلسفة والأخلاق الكانطية كما لدى العديد من الفلاسفة العرب المعاصرين[9] كانطيته وتتوالى المفاهيم التى يطلقها المسيرى: الثنائية الصلبة والسيوالة الشاملة، التحييد، الترشيد، التنميط، الحوسلة، التعاقدية والتراحمية، نزع القداسة عن العالم، نزع السر عن الظواهر، الإزاحة عن المركز، قبضة الصيرورة، الفردوس الأراضى وغيرها.

وهى أدوات المسيرى فى فهم الحضارة الأوربية ونقدها وبيان تهافت بنيانها وهى حالة مفصحة عن ميوله وقناعاته الفلسفية الأولى مثل: نقد المجتمع الاستهلاكى وتحديد ملامح الإنسان المعاصر ذو البعد الواحد الذى يقع فى التشيوء والتمييز بين العقل الأداتى والعقل النقدى وهى تجعله قريبًا من الحداثة التى تقدمها مدرسة فرانكفورت؛ التى أفاض فى الحديث عن أعلامها فى سياق تناوله: المفكرون والفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس من أعضاء الجماعات اليهودية فى الجزء الثانى من المجلد الثالث من الموسوعة "الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة .

يكتب المسيرى عن اعلام تيار الحداثة ويخصص مادة عن كل من: فالتر بنيامين (ص353) وهربرت ماركيوز (405) وماكس فيبر هوركهايمر وتيودور ادرنو (430-428) واريك فروم (471). كما يشير فى نفس الإطار إلى شخصيات أساسية مثل: ارنست بلوخ وحنه ارنت وايزيا برلين وليوستراوس ؛ الذى يعد فيلسوف المحافظين الجدد ؛ الذين يشكلون سياسة الولايات المتحدة الأمريكية حاليًا[10]. يوضح لنا كافين رايلى ارتباط المسيرى باليسار الجديد ومدرسة فرانكفورت، خاصة ماركيوز وماكس هوركيمهر .

وهو كما يتناول هؤلاء يتناول ادموند هوسرل فيلسوف الفينومينولوجيا التى شكلت أهم التيارات الفلسفية المعاصرة بفضل هيدجر الذى طورها وايمانويل ليفنياس الذى نقلها إلى فرنسا وليوتار التى طورها فى مابعد الحداثة ودريدا حيث امتزجت وتفكيكته[11] فقد انطلق منها الأخيريين فى كتاباتهما بفضل ليفيناس إلى تأسيس ما بعد الحداثة فى الفكر المعاصر.

واهتمام المسيرى بهؤلاء المفكرون والفلاسفة هو ما يجعلنا نسعى إلى تقديم قراءة خاصة لبيان موقفه من ما بعد الحداثة انطلاقًا من أن نقد المسيرى للغرب يجعله أقرب إلى ماركيوز وهابرماس؛ مقابل نيتشه وهيدجر وليفيناس ودريدا.

يفرد المسيرى مساحة واسعة من عمله لهولاء وخاصة جاك دريدا[12] التى تحمل فلسفته آثار فلسفات نيتشه وهوسرل وفرويد وليفيناس. المسيرى فى مواجهة دريدا، وتلك هى القضية التى تهمنا وتشغلنا هنا، فهل المسيرى ضد دريدا كما يبدو للوهلة الأولى مثلما نيتشه ضد كانط؟ ذلك ما نريد أن نتوقف عنده فى الفقرة الحالية، نعرض أولًا ونحلل كتابات المسيرى عن رواد وفلاسفة ما بعد الحداثة سواء الممهدين لها مثل هيدجر وليفيناس أو المعبرين عنها مثل ليوتار ودريدا حتى يتسنى لنا معرفة إلى أى مدى يعد المسيرى الذى يصف موسوعته بأنها تفكيكية مع أو ضد ما بعد الحداثة:

نبدأ من هوسرل فيلسوف الفينومينولوجيا المؤسس، ثم بهيدجر فى ألمانيا الذى جعل منها منهجًا لإعادة النظر فى الميتافيزيقا الغربية والذى ما يزال إلى اليوم موضوع الاهتمام المتزايد، خاصة فى العالم العربى الإسلامى، انتقالًا إلى إيمانويل ليفيناس الذى يمثل الجسر الذى انتقلت عبره الفينومينولوجيا ليس فقط من ألمانيا إلى فرنسا ولكن من فلسفة الظاهريات إلى ما بعد الحداثة ومن هنا نصل إلى فرانسو ليوتار وجاك دريدا فيلسوفا ما بعد الحداثة التفكيكية وأن كان المسيرى قد شغل بالأخير أكثر من الأول الذى صك المصطلح بكتابه "الوضع ما بعد الحداثى"[13].

1- المسيرى وهوسرل

علينا أن نطرح السؤال لماذا هوسرل، ونحن نتحدث عن المسيرى ودريدا؟ والإجابة لأن الإشكالية الفلسفية التى ينطلق منها دريدا تعود إلى

فينومينولوجيا هوسرل؛ التى شغلته فى دراساته الأولى، يقول: "لا شيء مما أفعله كان ممكنًا بدون الاتجاه الفينومينولوجى وبدون ممارسة الرد reduction وبدون الاهتمام بمعنى الظاهرة... هوسرل بالنسبة لىّ هو من علمنى تكنيكًا ومنهجًا وانضباطًا... حتى فى بعض اللحظات التى اعتقد فيها أنه يلزم مساءلة بعض افتراضات هوسرل حاولت أن أقوم بذلك مع بقائى مخلصًا للمنهج الفينومينولوجى. هذا ما استشهد به مترجم "فى علم الكتابة" إلى العربية، الذى يلاحظ فيه استخدام دريدا لترسانة مفاهيم الفينومينولوجيا مثل: الظهور والرد والقصدية والأنا الخالص وغيرها. وهو [دريدا] يشدد بوجه خاص على أن الظهور، بوصفه موضوعًا للشعور، يتميز من جانب عن واقع الشئ، ومن جانب آخر عن النسيج السيكولوجى للوعى. أى أن موضوع الوعى لا ينتمى إلى منطقة الشيء ولا إلى منطقة الوعى. وأن دريدا قد طور هذه المنطقة البينية وبهذا الخلخلة للصيغة الفينومينولوجية فى المعرفة يفتح دريدا الباب أمام مفاهيمه الخاصة مثل الاختلاف والإرجاء والأثر ويؤسس لها معرفيًا(14).

يتناول المسيرى فينومينولوجيا هوسرل عبر تأويله لها فى المادة التى كتبها عنه باعتبارها نزعة أو تحتوى على نزعة حلولية كمونية واحدية (روحية مادية) فهو فيلسوف ألمانى من أصل يهودى تنصر على المذهب البروتستانتى مثل العديد من أقرانه اليهود، لذا فهو ليس يهوديًا من الناحية الشكلية وإن كان اسمه قد ورد فى الجودايكا. وإشكالية هوسرل(15) هى إشكالية معرفية. يتوقف المسيرى عند سعى هوسرل إلى تأسيس أنطولوجيا جديدة، فإذا كانت الأنطولوجيا الغربية تستند إلى ثنائية الذات والموضوع فإن فلسفته تفترض ارتباط الواحد بالآخر. ومع أن المنهج الفينومينولوجى يتوقف عن الحكم ويمتنع عن إصدار أحكام عن العالم ؛ فإن المسيرى يوضح لنا أن عملية الرد والاستبعاد الفينومينولوجى هى عملية استبعاد صارمة لكل ما ليس كامنًا فى الوعى.

تنطلق الفينومينولوجيا من الوعى، فالإدراك الإنسانى ليس سلبيًا وإنما هو إعادة وعى بشئ. والشعور كما كتب المسيرى شيء مركب يضم عنصرين، الشعور الإنسانى والشيء ذاته ليوجهنا إلى أن هدف هوسرل انطولوجى، مستبعدًا كون ثنائية الشعور بين فعل الشعور وموضوعه، الذى يتجه إليه حيث يتجاوز هوسرل ديكارت القائل بالكوجيتو (أنا أفكر) ليضف

هوسرل أنا أفكر فى شيء مفكر فيه وهنا تفهم الإشارة التوضيحية التى يضيفها المسيرى "الفهم الشيء فى ذاته سنشير إلى أن الموضوع عند هوسرل ليس ما يقع خارج الوعى (حسب التعريف المادى) والظاهرة ليست شيئًا موضوعيًا ماديًا". ذلك هو التأويل المسيرى. فنحن جميعًا وهوسرل أيضًا ؛ يعرف أن الموضوع يقع خارج الوعى وأن الظاهرة شيئًا موضوعيًا. فما يتحدث عنه هوسرل هو الظاهريات (جمع ظاهرية) وليس الظواهر، فالظواهر فيزيقية والظاهريات هى الماهيات العقلية أو تحول الظواهر إلى (مثل وصور عقلية) وإلا لكان أطلق على مذهبه اسم مذهب الظواهر. وهو ما يدركه المسيرى جيدًا كما يظهر لنا من قوله "وإنما هى ظاهرة يقصد [ظاهرية] بمقدار ما تكشف عن الوجود لتجربة حية فى الشعور فتصبح مرادفة يقصد [ماهية] للشيء ذاته[17] وتكشف ما تنطوى عليه معطيات الشعور نفسها. يتضح هدف هذا التأويل فى بقية هذه الفقرة فى قول المسيرى "فى هذا الإطار تنحل الذات وينحل الموضوع، فالموضوع ليس شيئًا جامدًا بل مجموعة من العلاقات الحية، والذات أيضًا ليس شيئًا محددًا وإنما علاقة[18].

والحقيقة أن تأويل المسيرى يستند إلى صورة قدمها لنا هوسرل هى صورة ايكاروس الذى ينهض من الرماد، وهى صورة يصفها المسيرى بأنها صورة مجازية عضوية حلولية كمونية وثنية. ورغم أن إيمان هوسرل كان عميقًا – ولا يدرى القارئ أى إيمان بعد هذه الصورة الوثنية التى يؤكد المسيرى على وثنيتها – إلا أنه لم يكن هناك ما يسانده فى الواقع. فالحضارة الغربية كانت تمارس أقسى أنواع العنف فى المستعمرات وتحرق الأخضر واليابس وتحولهما إلى رماد وكان هتلر على الأبواب وكان ستالين متربعًا على عرش القياصرة. وما ظهر بعد ذلك لم تكن العنقاء التى تبعث من الرماد وإنما ظهرت أفران الغاز ومعسكرات الجولاج التى أحرقت الجسد والروح وبدلًا من العنقاء التى ترفرف بأجنحتها القوية تساقط مزيد من الرماد على الإنسان والطبيعة.

لا يمثل ما سبق فى تحليل المسيرى إشكالية الظاهريات ولا هدف مؤسسها هوسرل علينا العودة الى نصوص هو سرل نفسه وليس المختصرات التى كتبت عنه ومازالت أعماله تنشر وتترجم ويعاد طبعها مثل: فكرة الفينومينولوجيا، الفينومينولوجيا وازمة العلوم الاوربية. ونعاود قراءتها حتى

نستطيع ان نحدد مقصد هوسرل. وعلى هذا أقول نحن هنا لا نقرأ الواقع عبر هوسرل والفينومينولوجيا وإنما نفسر الظاهريات بالظواهر التاريخية المصاحبة التى قد لا تكون لها علاقة بها البتة. تلك فى رأى قراءة مسيرية وليست هوسرلية للفينومينولوجيا.

ورغم أن المسيرى يرجع فكرة هوسرل للتقاليد الحلولية الكمونية المادية الروحية فى الغرب منذ عصر نهضته؛ فإنه يجد تشابهًا بنيويًا بين محاولة تأسيس الحقيقة على أساس تجاوز الذات الفردية والموضوع وصولًا إلى نقطة الواقع باعتباره ظاهرة خالصة داخل الوعى وبين مفهوم الآله فى أسفار موسى الخمسة[19]. وتلك قراءة أخرى يدعم بها المسيرى تأويله للفينومينولوجيا ويشدد على تأثير هوسرل فى هيدجر بالذات الذى دفع المنظومة الفينومينولوجية إلى نهايتها المنطقية وتبنى الأيديولوجية النازية ودافع عن هتلر باعتباره النقطة التى تلتحم فيها الذات بالموضوع. وهو ما نجده بالتفصيل فيما كتبه المسيرى عن هيدجر، والذى يحتاج إلى أن نعرض له بالتفصيل خاصة أن فينومينولوجيا هيدجر سمحت برفع الأقواس وإصدار أحكام عن العالم مخالفة فى ذلك أولى خطوات المنهج الفينومينولوجى كما قدمه هوسرل إن التباين بين هيدجر فى مراحل تفلسفه الأخيرة أو ما يسمى بعد المنعطف، يجعله يبتعد عن هوسرل، والخصومة بينهما وصلت إلى اتهام هيدجر بالتنكر لأستاذه [20].

2- هيدجر العمل الفلسفى والالتزام السياسى

لا يتناول المسيرى فلسفة هيدجر فى ذاتها بل يتناولها فى (الفقرة الرابعة من المجلد الثانى فى الموسوعة عن الإبادة النازية والحضارة الغربية الحديثة) فى سياق عداء الأغيار الأزلى لليهود واليهودية، تحت عنوان مارتن هيدجر والنازية. ففى مقابل ما كتبه جيفرى هيرف عن الحداثة الرجعية الفاشية فى كتابه "الحداثة الرجعية: التكنولوجيا والثقافة والسياسة فى جمهورية فيمار والرايخ الثالث"، يرى المسيرى أن هناك نمطًا عامًا فى الحضارة الغربية: تصاعد معدلات الحلولية الكمونية والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية والتأرجح بين الذات والموضوع، وهو نمط عام يصل إلى قمته فى فلسفة ما بعد الحداثة، وفلسفة مارتن هيدجر هى جزء من هذا النمط العام[21].

يرفض هيدجر العودة للإله كما يرفض أن يعود إلى الذات المستقلة وبدلًا من ذلك يطرح مشروعه الفلسفي؛ الذي يصفه كما كتب المسيرى هو نفسه بأنه عملية هدم للفلسفات السابقة، بل لكل الانطولوجيًا الغربية، انطولوجيا الذات والموضوع. ويذهب المسيرى إلى أن هذا الانقسام الحاد بين الذات والموضوع هو سمة أساسية فى كل الرؤى الحلولية الكمونية المادية، التى ترفض فكرة المركز المفارق للمادة المنزه عنها، وتحاول تعين مركزًا كامنًا أو حالًا فيها نجده إما فى الإنسان أو الطبيعة، الذات أو الموضوع! ونمط الثنائية الصلبة التى تؤدى إلى واحدية يظهر بوضوح فى فلسفة هيدجر. يتضح لنا ذلك من قول المسيرى: "أن كلمة دازاين Dasien والتى تعنى وجود الفرد بشكل متعين فى الواقع، تصبح الوجود الفردى باعتباره شكلًا من أشكال الوجود الجماعى، والنازية ما هى ألا تجل متبلور للاتجاه الحلولى حين أصبح الدازاين الألمانى الجمعى هو الفولك الذى تجسد فى هتلر[22]. إن الفوهرر نفسه هو وحدة الحقيقة الألمانية فى الحاضر، والمستقبل وهو قانونها. أن قاعدة وجود الإنسان الألمانى كما كتب هيدجر "يجب ألا تكون هى فرضيات أو نظريات، فالفوهرر هو وحدة حقيقة الحاضر والمستقبل وقانونهما فهو منقذ شعبنا.. هو المعلم ورائد الروح الجديدة. هو مركز الحلول، هو الإله المادى والوثن الأعظم لكل هذا يتجل الدازاين تمامًا فى الذات النيتشوية. إن الفلسفة تقف وراء هتلر، لأن هتلر يقف إلى جانب الوجود. ونلاحظ على هذا التناول الذى يقدمه المسيرى أنه يعرض هيدجر عبر علاقته المؤقتة بالنازية وهو يختلف عن تناول بورديو الذى يشير إليه إبراهيم فتحى فى مقدمة ترجمة كتاب "الانطولوجيا السياسية عند هيدجر"[23].

ويرى إبراهيم فتحى فى تقديمه للترجمة العربية لكتاب بيير بورديو: "الأنطولوجيا السياسية عند هيدجر"، أنه فى "الوجود والزمان" كانت الأصالة الفردية قابلة للتحقق كعضوية فى شعب أو جيل يتسلم تراثه، وقد حدثت النقلة من الفرد إلى الجماعة الوهمية منذ وقت مبكر حينما كان يرى أن أوربا تدهورت تحت سيادة الجماهيرية القطيعية التى خلقتها الرأسمالية وهى فى حاجة إلى طاقات روحية تفتح تاريخيًا انطلاقًا من المركز الألمانى وفى مركزه رجل واحد اختار أبطال الماضى ليباريهم مرتديًا درعًا. ينتمى إلى العصر الوسيط ولديه حس حقيقى بقدر أمته التاريخى (مدخل إلى الميتافيزيقا).

يقوم المسيرى بعملية مونتاج مزدوج بين فلسفة هيدجر وبين موقفه الأيديولوجى. ويظهر هذا فى قوله: أن هيدجر يتأرجح فلسفيًا بين العقل الأمبريالى النيتشوى الداروينى والعقل الأداتى البراجماتى كما يتضح فى مفهومه للتاريخ الإنسانى، فالتاريخ بالنسبة له ليس تاريخًا متعينًا، وإنما هو زمان وحسب، تجربة ذاتية وجودية، يصبح الوجود من خلالها حضورًا، أى تجربة فريدة معاشة مما يعنى اختفاء أى مركز مفارق للإنسان ولا تبقى إلا الذات. ويواصل المسيرى بيانه لنازية هيدجر بقوله إن علمانية هيدجر الشاملة، وماديته الراديكالية النيتشوية الجديدة تظهر فى تحريضه الجامعة الألمانية على أن تخوض غمار حرب حاسمة بروح الاشتراكية الديمقراطية (النازية) التى لا يجب أن تخفيها آية نزعات إنسانية، تظهر هذه العلمانية المادية الشاملة فى تبنيه للحل الصهيونى للمسألة اليهودية إذا كان يرى ضرورة توطين اليهود فى فلسطين أو أى مكان آخر خارج ألمانيا وأوربا. مؤكدًا أن النازيون يعتبرون هيدجر فيلسوفهم وهو يرى أنهم كانوا على حق فى تصورهم هذا. وإنه دافع عن المشروع الصهيونى الذى يطالب بطرد اليهود من أوطانهم ليعاد توطينهم فى فلسطين[24].

ورغم أن هيدجر استقال من رئاسة الجامعة 1934 وكما كتب المسيرى أدرك خطأه. فإن المسيرى يواصل تأكيده استمرار نازية هيدجر مشيرًا إلى كتاب نشره جيدو شنيبرج Schneeberger Guido 1961 يضم 217 نصًا نازيًا لهيدجر، وأنه استمر فى دفع اشتراكات عضوية الحزب النازى حتى نهاية الحرب العالمية الثانية وأنه عبر فى حديث له مع كارل أوديث 1936 عن إيمانه الكامل بهتلر وإن الطريقة النازية هى الطريقة الأمثل لألمانيًا. وإن كانت هذه التأكيدات لازالت غير كافية لاقناعنا بدعوى المسيرى فى استمرار نازية هيدجر حتى بعد ابتعاده عنها، فهو يسارع للقول أنه بافتراض ابتعاد هيدجر عن النازية فإن نسقه الفلسفى ظل كما هو يشكل تربة خصبة لظهور الأفكار النازية.

والحقيقة أن علينا أن نتوقف هنا لنشير إلى أننا نجد نفس هذا الفهم لدى كل من مراد وهبه ومحمود أمين العالم، حين عرض كل منهما لفلسفة عبدالرحمن وعدم اكتمالها، لارتباطها بفلسفة هيدجر التى ظلت حبيسة النازية وانتهت بنهاية النازية، وهذا يؤكد فى تصورى افتراضى المشار إليه أن المسيرى ينتقد موقف هيدجر انطلاقًا من قناعاته اليسارية الأولى[25].

لقد ظهرت مؤلفات عديدة عن هيدجر تدور حول إبراز مدى تأثير المواقف السياسية والأيديولوجية على خطاب الفيلسوف وعلى مساره الإبداعى كمفكر. وقد أنصب النقاش أساسًا على خطاب هيدجر أثناء تنصيبه رئيسًا لجامعة فريبورغ وما تضمنه من قضايا تهم دور الجامعة ومفهوم روح الشعب وإرادته وتضمن النقاش نص هيدجر "مدخل إلى الميتافيزيقا" وما أثارته بعض المقتطفات ضمن هذا النص من ردود أفعال. لقد تمحور النقاش حول ما أسماه هيدجر "ماهية الجامعة" الألمانية وحول المهمة الروحية للزعماء والمصير التاريخى للشعب. فالتأكيد الذاتى للجامعة كما يقول يقترن "بالحقيقة الداخلية وبعظمة الحركة الوطنية الاشتراكية". وقد شكلت هذه العبارات محور كتابات هابرماس عن هيدجر وفى مقدمتها "مارتن هيدجر: العمل الفلسفى والالتزام السياسى" و"التفكير مع هيدجر ضد هيدجر"[26]. وهى كتابات تشترك فى كونها محاولة لتقديم قراءة غير متحيزة للجانب السياسى ضمن مواقف هيدجر الفلسفية. حيث يؤكد هابرماس – الذى يتشابه موقفه النقدى من هيدجر وموقف المسيرى – على ضرورة التمييز بين الفيلسوف والمبدع الذى أغنى المكتبة الفلسفية بأعمال خالدة وبين هيدجر الإنسان بسلبياته وإيجابياته، فمن اللازم علينا ألا نقيم علاقة مباشرة بين العمل الفلسفى وشخص مبدعه.

ويتضمن ذلك عدم اختزال هيدجر فى الإطار السياسى والأيديولوجى الضيق. وهو نفسه ما يدعونا إليه جان بوفريه **J. Beaufret** الذى يرى أن علاقة هيدجر بالنازية تقتصر على عشرة شهور، لكن علينا ألا ننسى بأن هذه الشهور قد تلتها اثنتى عشر سنة من الانسحاب حيث أن دروسه كأستاذ وصمته ككاتب جعلاه غير محتمل بالنسبة للسلطة [النازية] مما أدى إلى إبعاده عن الجامعة 1944 وهو الإبعاد الذى ستزكيه سلطات الاحتلال فيما بعد"[27]. يؤكد هابرماس على ضرورة إلا يخفى الحكم الأخلاقى الصادر عن الأجيال اللاحقة المضمون الموضوعى للعمل الفلسفى[28] يقول: "إذا ما كان الموقف السياسى لكاتب ما يبدو ملتبسًا، فإن ذلك بإمكانه أن يؤثر على تلقى عمله لكن أعمال هيدجر وخصوصًا "الوجود والزمان" تحتل مكانة بارزة فى الفكر الفلسفى لقرننا، بحيث سيكون من غير اللائق افتراض أن جوهر مثل هذا العمل سيكون عرضه للتحقير بسبب تقديرات سياسية موجودة لدينا بسبب الالتزام السياسى لمؤلفه"[29].

يعرض هابرماس لـ: مكانة الفكر الهيدجرى فى الفلسفة المعاصرة، تأثير "الوجود والزمان" على مسار الفلسفة الألمانية، المنعطف الهيدجرى والمصير الألمانى، هيدجر بين الانطولوجيا والأيديولوجيا، نهاية الحرب وبداية المحاسبة، مقاربة نقدية لأعمال هيدجر. حيث يقدم أمثلة على التأثير غير الأيديولوجى الذى مارسه النقد الهيدجرى للعقل: مثل: فينومينولوجيا ميرلوبونتى فى فترته الأخيرة. والتحليل الفوكووى لأشكال المعرفة بفرنسا، ونقد فكر التماثلات من طرف ريتشارد رورتى أو دراسة تجربة العالم المعيش لدى هربرت دريفوس. ويتحدث هوجو أوت H. Ott عن تبرئة ساحة هيدجر فى فرنسا من تهمة النازية، بل والحديث عنه كبطل للمقاومة[30].

ويتفق موقف بيير بورديو من هيدجر مع موقف هابرماس، عبر تحليلات مختلفة، حيث يخبرنا أن الهدف من كتابه "الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر" ليس إتهامًا أو استنكارًا، فالتحليل العلمى يتجنب منطق المحاكمة القضائية والاستجوابات التى يتطلبها (ص27) مؤكدًا أن هناك عدد قليل من الأنساق الفكرية التى تضرب بجذورها على نحو أكثر عمقًا فى زمنها ومؤرخة به، منها الفلسفة الخالصة لهيدجر[31]. أن تأثير هيدجر شديد الضخامة فى العالم ولا يمكن اختزال كتاباته الفلسفية فى "برشامة" لأنها حافلة بالتناقضات، وجانبها النقدى للوضع الحداثى ومقدمات الميتافيزيقا الغربية حاملة بالاستبصارات الجزئية شديدة الثراء[32].

وقد لاحظ لوسيان جولدمان أن نقاط الانطلاق من الهيدجرية فى نقد مأزق الأشكال المعرفى للفلسفة البورجوازية السائدة تتشابه مع نقاط الانطلاق من الماركسية فى تفسير لوكاتش "التاريخ والوعى الطبقى" الصادر فى زمن قريب من كتاب هيدجر "الوجود والزمان"، كما تتشابه بعض المقولات مثل البراكسيس، والأساس الانطولوجى لبعض جوانب نظرية المعرفة؛ على الرغم من الهوة الأيديولوجية بين المفكرين الكبيرين[33]. ومع هذا فإننا نرى أن المسيرى يركز على الهوة الأيديولوجية أكثر مما يناقش الأسس الفكرية.

والذى يهمنا الإشارة إليه هو أثر هيدجر الكبير فى دريدا، فالأخير حين يتحدث عن نقد ميتافيزيقا الحضور، ونقد التمثيل والتراث الأونطو – ثيولوجى واختتام حقبة الميتافيزيقا، ينطلق دريدا من مصطلحات هيدجرية

نابعة من المشكلة الانطولوجية التى آثارها هيدجر وهدفها تجاوز الميتافيزيقا.. وحين تبنى دريدا هذا المنظور الهيدجرى، وإن كان لم يعبأ بمسألة الكشف عن حقيقة الوجود، أنتج مجموعة من التوصيفات العامة التى ينتظم تحتها الفكر الغربى بمدارسه المتنوعة، مثل مركزية الصوت ومركزية اللوغوس والمركزية الأوربية[34].

3- ليفيناس من الفينومينولوجيا إلى مابعد الحداثة:

يتناول المسيرى الفيلسوف الفرنسى إيمانويل ليفنياس فى المجلد الخامس "اليهودية المفاهيم والفرق" فى الفقرة الثامنة من الجزء الثالث "تجديد اليهودية وعلمنتها" وأن كان من الأولى به أن يدرجه فى الفقرة التالية "أعضاء الجماعات اليهودية وما بعد الحداثة "التى تدور معظمها حول دريدا ومصطلحات فلسفته، خاصة أن ليفيناس من المصادر الأساسية فى فلسفة دريدا. فقد تابع أعمال هوسرل وكان من أوائل المفكرين الذين عرفوا القراء الفرنسيين على كل من هوسرل وهيدجر. ويؤكد ليفيناس دائمًا على الأهمية الكبرى لهوسرل والفينومينولوجيا فى أعماله مثلما يخبرنا فى مقدمة دراسته "الوعى غير القصدى" عما يدين به لهوسرل، مؤكد أنه مما لاشك فيه أن هوسرل هو مصدر كتاباته، وأنه مدين له بمفهوم القصدية ؛ الذى ينعش الوعى وخصوصًا بمفهوم آفاق المعنى التى تحتجب عندما ينغمس الفكر فى المفكر فيه، الذى يحمل على الدوام، دلالة الوجود.. وقبل كل شىء مدين لهوسرل وأيضًا لهيدجر بمبادئ هذه التحليلات وبالأمثلة والنماذج التى علمته كيف يجد هذه الآفاق وكيف يبحث عنها. وهو ما سبق أن أكد عليه فى حواره مع ريتشارد كيرنى، حين أكد أن الفينومينولوجيا كانت أهم أثر فلسفى مورس عليه، فمن وجهة نظر المنهج والصرامة الفلسفية مازال يعتبر نفسه فينومنيولوجيا[35].

ينتمى ليفيناس فيما يرى المسيرى إلى من يطلق عليهم "الفلاسفة غير الفلسفيين"، وهم من يرفضون الميتافيزيقا بمعناها التقليدى ويثيرون الأسئلة التى يتصورون أن الفلسفة الغربية التقليدية استبعدتها. فهو ينتمى إلى الفلسفات ما بعد النيتشوية التى تسعى إلى تجاوز التوجه أما إلى الذات أو الموضوع. وأن كانت محاولته الفلسفية تحتفظ بقدر من التماسك

والصلابة من خلال تأكيده على مفهوم الآخر. وهو فيلسوف يهودى بالمعنى الدينى يصعب تفسيره إلا داخل إطار حلولى كمونى. "فالميتافيزيقا عنده تنبع من تأمل وجه الآخر اللانهائى الذى يتحدى الكل، أى أن البشرى يقوم مقام الإلهى فى هذه المنظومة"[36]. ورغم تأكيد ليفيناس فى فلسفته على الآخر، إلا أن الآخر عنده نوعين كما يذكر المسيرى آخر يقبل وآخر يرفض، فقد يعفوا اليهود عن بعض الألمان وهناك ألمان من الصعب العفو عنهم، مثل هيدجر بقبوله العمل رئيسًا للجامعة فى عهد النازى ولم يقر بذنبه.

وفى رد ليفنياس عما يدين به لهيدجر يقول: لقد كانت فلسفة هيدجر صدمة بالنسبة إلىَّ كما كان الشأن بالنسبة لأغلب المعاصرين لىّ فى أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات لأنها قلبت بشكل تام مجرى وخاصية الفلسفة الأوربية. واعتقد بأننا لا يمكننا اليوم ممارسة الفلسفة بجدية بدون أن نتقاطع مع الطريق الهيدجرى بشكل أو بآخر"[37].

يؤكد المسيرى على يهودية ليفيناس الذى "عرف مهمته الفلسفية بأنها تعريف العصر الحديث بالتلمود، وأن هذا أيضًا جوهر الصهيونية، فهى الدولة التى تضلع بهذه المهمة بشكل متعين[38]. إن اليهودية أيديولوجيا تترداف مع الإنسانية، لا تعنى إنسانية روحية عامة وإنما هى إنسانية محددة تأخذ شكل أمة. واليهودية ليست أيديولوجيا مثالية تعيش بدون خطر وإنما هى مثالية تأخذ شكل دولة تجسد القيم الأخلاقية للأنبياء، فهى قدر ومسئولية الشعب اليهودى المختار الذى يتبدى فى الدولة الصهيونية؛ التى تستند إلى الرغبة فى البقاء والبدء من جديد من بعد أن يسقط كل شئ[38].

أن ما كتبه المسيرى عن هؤلاء يقدم لهم صورة تختلف كلية عن تلك التى تقدم لهم فى أية موسوعة فلسفية فهو بعد أن يعرض أمشاج من فلسفاتهم ومصادرها، يسعى إلى إرجاع أفكارهم إلى الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة، باعتبارها الإطار الوحيد لفهم هذه الفلسفات، ومع هذا نستطيع المقارنة بين ما كتبه المسيرى عنهم وما كتب حولهم فى الموسوعات الفلسفية الأخرى[40].

خامسا: التلاعب بالدلالات دريدا والمسيرى

ننتقل الآن إلى موقف المسيرى الأكثر إثارة وإرباكًا وهو موقفه

النقدى من جاك دريدا، الذى يعد منظومته الفلسفية (أن صحت تسميتها كذلك) قمة أو "هوة" السيولة الشاملة والمادية الجديدة واللاعقلانية المادية. يشير المسيرى إلى الأصول والمصادر التى نهل عنها دريدا، فقد خرج من تحت عباءة نيتشه (الذى مات بمرض سرى) وتأثر بوجودية سارتر وهيدجر (وتفكيكته) وبالمفكر الدينى اليهودى إيمانويل ليفيناس وتعرف إلى فوكو أهم استمرار لفلسفة القوة النيتشوية وأحد كبار فلاسفة التفكيك وما بعد الحداثة (وهو شاذ جنسيًا، سادى مازوكى حاول الانتحار عدة مرات ومات بالإيدز 1984) والتوسير الذى كان له أكبر الأثر فى دريدا (وقد قتل التوسير زوجته 1980 بأن خنقها ووضع فى مستشفى للأمراض العقلية للمجانين الخطرين). هكذا يبدأ المسيرى فى تناول دريدا؛ أنها الطريقة غير الذاتية غير الموضوعية أو الطريقة المسيرية إذا حاز التعبير، وهى فقط مجرد بداية، وهى بداية غير فلسفية. وانا لا يهمنى الطريقة التى يتناول بها المسيرى خصومه، الا أنها فى الحقيقة لا تقترب من الأفكار وتركز اكثر على الاشخاص لانها قد تؤدى الى الارتياح اكثر مما تؤدى الى الفهم.

ينطلق دريدا من الإيمان بعدم وجود أصل من أى نوع، ومن ثم يسقط كل شيء بشكل كامل فى هوة الصيرورة (أبوريا) وتتم التسوية بين كل الأشياء. وأسلوب دريدا أمرًا جديد كل الجدة فى لحظات الخطاب الفلسفى الغربى، يتسم بكونه – فى رأى المسيرى طبعًا – طنينًا وجعجعة بلا طحن، لا يخرج عن كونه تعبير [طفولى] غير أنيق عن العدمية. وهو يرى ثمة شيء طفولى سخيف فى كتابات وفكر دريدا [لخصه هو نفسه فى واحدة من أسخف عباراته وأكثرها طفولية بقوله "ما ليس بالتفكيكية؟ كل شيء بطبيعة الحال. ما التفكيكية؟ لا شيء بطبيعة الحال... ومعنى هذه العبارات الفارغة هو أن التفكيكية أمر فارغ، لا شئ]. ذلك ما كتبه المسيرى فى موسوعته 1999 وإعاد فقرات منها فى حواره مع التريكى فى كتابهما المشترك عن "الحداثة وما بعد الحداثة" 2003 بعد حذف بعض العبارات التى وضعناها بين قوسين[41].

وتختلف لغة المسيرى عن التفكيكية فى كتابه "الحداثة وما بعد الحداثة" إلى حد كبير عن لغته عنها فى الموسوعة، حيث تقل الجمل الانطباعية والآراء الذاتية والإحالات إلى أشخاص الفلاسفة، قارن خاصة صفحتين 81، 87 وإن كان يزيد من حدة طريقته السابقة صفحات فى 77،

91. تلك عبارات يفضل حذفها، حتى يتسنى لنا مناقشة التفكيكية التى شاعت فى فكرنا العربى المعاصر[42] وصار لها حضور وأنصار والمسيرى ليس بعيدًا عن التفكيك وأن كان لا يكتفى به.

مشروع دريدا الفلسفى عند المسيرى، هو محاولة هدم الانطولوجيا الغربية اللاهوتية بأسرها والوصول إلى عالم من صيرورة كاملة عديمة الأساس لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز، فهو عالم بلا أصل ربانى (ص436). حيث يتحدث عن عالم بلا مركز، عالم من الصيرورة وعدم التواصل وهو ما نجده فى عالم القبالاه اللوريانية وكثير من الحركات المشيحانية الشيوعية الحلولية فهى الأخرى تدور جميعًا فى إطار عالم سائل تمامًا لا مركز له.

يحلل دريدا بعض النصوص الفلسفية المعاصرة ويقوم بتفكيكها وهو بهذا العمل يحاول تفكيك الحضارة الغربية نفسها (ص437) كان اهتمامه الأكبر هو نفى الميتافيزيقا باعتبارها شكلًا من أشكال الثبات، لأن مثل هذا الثبات (من ثم) يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادى (الإلهى) الأمر الذى يؤدى إلى التجاوز وظهور المعنى (تيلوس) وأخيرًا المطلق (لوجوس). وكان دريدا يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شيء فى قبضة الصيرورة بحيث لا يبقى أى أثر لأى ثبات أو تجاوز، ويهتز كل شئ، ومن ضمن ذلك الإحساس بالعدم نفسه (ص435).

وبالرغم نقد المسيرى ولومه لدريدا لاقتصار تفكيكيته على الإغراق فى تحليل النص، وأن لا شيء خارج النص، فإن هذا الاحتفاء بالنص والاجتهاد فى اكتشاف طريقة مبتكرة لقراءته على نحو ما يظهر فى كتاب "علم الكتابة" هو فى تقديرى – كما يشير مترجم العمل للعربية – محاولة للحفاظ على الفلسفة وإنعاشها بعد ضربات قاسية وجهتها إليها منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر نزعات ثلاث:

1 - النزعة الماركسية التى تنظر إليها بوصفها حجابًا تأمليًا يفرض نفسه على الواقع العينى للبشر. ومن هنا فهى مظهر من مظاهر الاغتراب الإنسانى.

2 - النزعة الوضعية التى تجعل الفلسفة نمطًا من المعرفة ينتمى إلى مرحلة عفا عليها الزمان وتبشر بعصر جديد يتولى العلم فيه حل المشكلات التى طرحتها الفلسفة إن لم يطح بها كلية بوصفها مشكلات زائفة.

3 - نزعة التحليل النفسى التى تجعل الوعى فارس الفلسفة العجوز مجرد حكم متردد بين الضمير الجمعى واللاوعى الفردى، محدود التأثير فى توجيه آراء البشر وسلوكهم.

ويأتى عمل دريدا فى هذا الإطار موسومًا بمفارقة كبرى: إذ يمثل استمرارًا لهذا النقد من جهة ودفاعًا عن الفلسفة من جهة أخرى برفض الهيمنة الهيجلية والبنيوية وبلورة النقد انطلاقًا من الميتافيزيقا وضدها فى آن باللجوء إلى مفهوم الاختلاف[43].

ويفيض المسيرى فى الكتابة حول تفكيكية دريدا رابطًا أياها وفلسفة ما بعد الحداثة. كما يظهر فى حواره مع التريكى ؛ حيث يتناول تحت عنوان مصطلحات ما بعد الحداثة وثنائية الصلابة والسيولة مصطلحات دريدا، التى هى قسمين: مصطلحات الثبات، ومصطلحات السيولة، الأولى مثل: الحضور، التمركز حول اللوجوس، التمركز حول المنطوق، والثانية، الاختلاف المرجأ.

ترادف التفكيكية وتتلازم مع ما بعد الحداثة عند المسيرى ؛ فالرؤية الفلسفية هى "ما بعد الحداثة" أما "التفكيكية" فهى منهج فى قراءة النصوص وأظهار التناقض الأساسى الكامن فيها كما لاحظ أحد النقاد"[44] يكاد مصطلح "ما بعد الحداثة – فيما يقول المسيرى: يترادف ومصطلح التفكيكية وللتمييز بينهما يمكن القول أن الأولى هى الرؤية الفلسفية العامة بينما الثانية فى بالمعنى العام ؛ أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة[45] وكلمة "تفكيك" هى فى تصورنا مرادفه لمصطلح "ما بعد الحداثة" أو على الأقل تنويع عليها على الرغم - هكذا يكتب المسيرى - من أن دريدا أنكر ذلك فى حواره مع المثقفين فى القاهرة. وقد حضرنا بعض جلساته فى المجلس الأعلى للثقافة، دريدا يعرض فلسفته والمسيرى يحاوره، ويواصل المسيرى أن دريدا يعطى لما بعد الحداثة نفس السمات التى أعطاها للتفكيكية، فهو فكر تقويضى معاد للعقلانية والكليات سواء أكانت دينية أم مادية، فهو فكر يحاول أن يهرب تمامًا من الميتافيزيقا ومن الحقيقة ومن المركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقًا فى الصيرورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة

شأنه فى هذا شأن التفكيكية[46].

ألاحظ ويلاحظ القارئ معى تميز المسيرى من بين أصحاب الخطاب الإسلامى الجديد، فهو ناقد جيد لما بعد الحداثة ؛ على العكس من دعاة الخطاب الإسلامى التقليدى الذين شغلوا طيلة عقود طويلة بنقد الفلسفة الماركسية، فالمسيرى كما نلاحظ لا يوجه نقدًا للماركسية التى تعرف على أفكارها وتبنى توجهات اليسار الجديد أو ونحن نرى بعض التقدير لبعض اتجاهاتها الجديدة، فى الوقت الذى يوظف حصيلته الفكرية والنقدية فى محاورة دريدا، وإن دققنا النظر سنجد أن هذا النقد للتفكيك يحتوى فى داخله على قدرة تفكيكية يمارس من خلالها المسيرى تفكيكه للتفكييكية وما بعد الحداثة.

يربط المسيرى بين ما بعد الحداثة والأمبريالية وما يطلق عليه العلماينة الشاملة ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هى رؤية متكاملة للإنسان والكون تبنتها حضارة امبريالية انتقلت من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، ومع هذا تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال أغواء الآخر وتفكيكه[47]. وهذا ما يفسر فى نظرى سبب تحامل المسيرى الشديد عليها يقول: أنا أذهب إلى أن التفكيكية ومابعد الحداثة هما فى واقع الأمر ايديولوجية النظام العالمى (الاستعمارى) الجديد[48] . وهو فى هذا يعتمد على الناقد الأمريكى الماركسى فردريك جيمسون، الذى يرى أن روح مابعد الحداثة تعبر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات، وهو يقبل تحليل جيمسون لكن بعد أن يستبدل مصطلح رأسمالية بمصطلح العلمانية الشاملة[49].

وبالرغم أنه يرى إن دريدا يصنف نفسه أحيانًا كيهودى، بل يوقع بعض مقالات بكلمة (رب ريدا Reb أى "الحاخام رضا" أو "رب درسًا" أى الحاخام دريسًا. ويرى أن وظيفته كيهودى فى الحضارة الغربية المسيحية هى أن يفكك الانوطوثيولوجى. إلا أنه (المسيرى) يستدرك على ذلك مضيفًا وغنى عن القول أن دريدا لا يقدم فلسفة يهودية، ولا يمكن فهم فلسفته إلا فى سياق تاريخ الفلسفة الغربية. ورغم عدم وجود أفكار تفكيكية ومابعد حداثية فى مدارس التفسير اليهودية (التى أطلع عليها دريدا وتأثر بها فهو تلميذ ليفيناس)، إلا أنه يظل مفكرًا غربيًا بالدرجة الأولى ولا تشكل يهوديته سوى عنصر مساعد فى تصعيد تفكيكيته.

ثـم يلاحـظ المسـيرى أن ثمـة مـواطن كثيـرة مـن التشـابه بـين بعـض مفـاهيم التفكيـك والمفـاهيم القباليـة، مثـل مفهـوم الاخـتلاف المرجـأ، ومفهـوم تنـاثر المعنـى (التشتت)، ومفهوم التنـاقض التفكيكى لها ما يشبهها فى التراث الدينى اليهودى، فالتفسيرات الحاخامية متضاربة متشابكة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذى يسبقه والذى يليه إلى ما لا نهاية له.

هناك مجموعة من السمات التى تظهر لنا فى قراءة المسيرى لدريدا لـيس فقط الكتابـة الذاتيـة، بل محاولـة حوللـت وكمننـت فلسفته ووضـعها فـى قالـب الحلوليـة الكمونيـة ؛ ثـم العودة بهـا ليهوديتـه وأن كـان ذلـك علـى حـذر يقول: وليس ثمة شك فى وجود علاقة ما بين اليهودية فى طرحها لجملة من الأفكار المتنـاقضة المتقابلة، مثل المطلق والنسبى، والثابت والمتغير، وبين فلسفة دريدا بصفة عامة واطروحات التفكيك بصفة خاصة.

وإن كان هنـاك مـن يـرون فـى المقابل أن أصول فلسفة دريـدا نجدها لـدى نيتشـه، الـذى مثلـت جنيالوجيتـه أسـاس كثيـر مـن الفلسـفات المعاصـرة . وأن التفكيك هو امتداد للنقد النيتشوى . أن مفهوم التفكيك كمـا كتب فتحى التريكـى، قـد نجـد لـه مـا يشـبهه فـى أفكـار عديـدة وفـى أديـان عديـدة لا فـى اليهوديــة فقـط. إلا أننــا إذا أردنــا أن نجـد لـه جـذرًا صـلبًا فعلينــا بـالعودة إلــى النقديــة المطرقيــة النيتشـوية، وإلـى جينالوجيـا الأعمـاق فـى فلسـفة اللاوعـى الفرويدية. يقول فإن كانت يهودية دريدا قد أثرت فى فلسفته، فذلك بديهى، ومن حقه الكامل الانتماء إلى حضارته والدفاع عنها، كما هو من حقى أنـا أن أنتمى إلى حضارتى الإسلامية وأدافع عنها[50].

يتعاطف التريكى إذن مع دريدا ويضيف موضحًا لنا ناحيـة هامـة لـدى دريدا تتعلق بموقفه من إسرائيل حيث ينفى عنه أن يكون صـهيونيًا، بـل علـى العكس يعتبـر أن قيـام إسـرائيل هـى عنـف فـى حـد ذاتـه، لأن اسـتيطانها فـى فلسطين قد أحدث عنفًا شديدًا فى المنطقة ويستشـهد التريكى بقول دريـدا فـى كتابه "كيف سيكون غدًا". أنه بـالرغم مـن هذا العنـف الأصـلى لتكوين دولـة إسرائيل، لابد من قيام دولة فلسطينيـة لها كل الحقوق بـدون اسـتثناء بـالمعنى القوى لكلمة دولة أو التعايش فى دولة ذات سيادتين بدون تمييز فيها الشعب الفلسطينى حرًا من أى ضـغط وعنصرية غير مقبولـة.. لقد كنـت دائمًـا أحكـم حكماً شديدًا ضد الحكومات الإسرائيلية فى تعاملها مع الفلسطينيين[51].

ومقابل قول المسيرى إن اتجاه دريدا للتفكيك لا يرجع إلى يهوديته وإنما بسبب هامشيته (التى لعبت يهوديته دورًا فى تعميقها)؛ فهو شخص لا جذور له، فقد كان عضوًا فى جماعة وظيفية استيطانية هى جماعة المستوطنين الفرنسيين فى الجزائر. فإننا نجد أزواج عمر الباحث الجزائرى يقدم لنا مقاربة أولية لمساهمة فى علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل فكر ما بعد الحداثة فى فرنسا ملخصها، إن ما يدعى بفكر "مابعد الحداثة" الفرنسى ؛ ليس نتاجًا للتحولات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية – الغربية فقط، إنما هو أيضًا نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار. يقول: "يكتشف الدراس عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكرى مابعد الحداثة فى فرنسا، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الأوربية – الفرنسية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجتمعات غير الأوربية وساهمت هذه التجارب فى إغناء فكرهم وفى تزويد الفكر الغربى ككل بمعالم وسمات إضافية ذات أهمية"[52].

يوضح لنا عمر إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند دريدا ليس نتاجًا لتجربته المعرفية الأكاديمية وإنما نتاج أيضًا لسنوات التكوين الأولى فى الجزائر كما يتضح فى دراسته "العنف والميتافيزيقا" حيث يظهر رفضه للاحتواء الثقافى متجذر فى تجربته الجزائرية إبان الاستعمار. أن جاك دريدا يتأمل فكريًا وعلى نحو تاريخى عاكسًا من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان مآس كبيرة فى التاريخ الكولونيالى. إن هذه الترجيديا تعلن عن فشل الحداثة الغربية فى إقامة علاقة مثقفة وديمقراطية مع الآخر المستعمر. إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج بالفلسفة الفرنسية كلها فى الأزمة ودفع بها إلى إعادة النظر فى إشكاليتها وفى مفاهيمها وتصوراتها.

معنى هذا أن دريدا ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة ومفهومه فى الاختلاف ينبع أساسًا من تجربته الاثنية فى ظل المجتمع الجزائرى المستعمر، فلسفة دريدا فى عمقها هى نقد لميتافيزيقا الغرب. ومما لاشك فيه أن هذه الميتافيزيقا أخذت بعدها الأقصى فى اللحظة الاستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفى للحوار، ونفى الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز[53].

يقترب محمد البنكي؛ إلى عمق أطروحات المسيري؛ التى تلتقى فيها لحظتان معًا اللحظة الستينية المتميزة بالانبهار والافتتان الشديدين بالحضارة الغربية وقيمها الديمقراطية على المستوى الشخصى، وهى لحظة تأسيسية بدرجة ما، واللحظة الأخرى التى تمثلها تحولات الكاتب المتبنية لرؤية حضارية عربية إسلامية. وهى لحظة ستتمدد وتستطيل وتتعمق حتى تستوعب اللحظة السابقة فى طوياها، ولكن دون أن تستطيع استئصال شأفتها أو بتر جذورها تمامًا. إن الأطر الاجتماعية والحضارية للمعرفة التى ستتشكل وفقها رؤية المسيرى ستسمح له بالإبقاء على مزيج متخالط من اللحظتين طوال الوقت، وحتى فى أشد اللحظات احتدامًا وهجائية تجاه الآخر الغربى. إن الإيمان بالغيب وتوقير الميتافيزيقا والدفاع عن إمكان المجاوزة الماورائية وهى من قبيل الثوابت المحسومة فى فكر عبد الوهاب المسيرى. غير أن تبنى النزعة الإنسانية التى أفرزتها أفكار العقلانية والعلم والمظلة الليبرالية ؛ تبقى لقيم التنوير والديمقراطية والعلمنة النسبية مواقعها الحيوية فى منظومة أفكار الكاتب رغم كل شئ[54].

يمكننا أن نقول أن المسيرى يتعامل مع نصوص دريدا ؛ بنفس الطريقة التى يصف بها تعامل دريدا مع النصوص التى يقوم بتفكيكها. هو لا ينكر أنه يقوم بالتفكيك؛ حيث يمارس مع النصوص الدريدية نفس المنهج الذى يمارسه دريدا، مع اختلاف بسيط، هو أن دريدا يدعى عدم معرفته ما سيؤول إليه التفكيك والمسيرى حريص على أن يؤكد غايته من التفكيك، أى أنه يدرك قبل ممارسته للتفكيك ما سيؤول إليه. المصطلح عند المسيرى محدد الدلالة، وبينما يسعى دريدا لمعرفة الدلالات المتعددة التى تسكن كل مصطلح، ذلك أن دريدا متابعًا نيتشه يمارس عبر تفكيكه، التحليل الجينالوجى النيتشوى الذى يرفضه المسيرى فهو من البداية يقدم لنا موقفًا من نيتشه وهيدجر ومصادر دريدا جميعًا عبر رؤية غير ذاتية، غير موضوعية ترى فى أفكار دريدًا صدى ليهوديته، وهو غارق فى الصيرورة تحكمه الحلولية، سيولة هادرة تكتسح كل صلابة، لذا يلوذا المسيرى بالثبات والصلابة فى مواجهته ويجد تلك الصلابة فى الخطاب الإسلامى ؛ الذى يتفق فى توجهاته العامة مع نفس القيم الإنسانية للحداثة الأوربية التى شغلت المسيرى فى بداياته وفى قناعاته الأولى وهو يجد فى الخطاب الإسلامى الجديد ما يمكنه من تقديم خطاب مضاد لما بعد الحداثة.

الهوامش والملاحظات:

(1) المرجع السابق، ص112، 115.

(2) المرجع نفسه، ص176-177.

(3) نفسه، ص131-172.

(4) كافين رايلى: مفكر عربى فى سياق عالمى، فى عالم عبدالوهاب المسيرى تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، ص50.

(5) فتحى التريكى: تعقيب على المسيرى فى كتابهما المشترك، الحداثة وما بعد الحداثة، ص300.

(6) المصدر السابق، ص2001.

(7) أزواج عمر: مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل فكر مابعد الحداثة فى فرنسا، قضايا فكرية، العدد 19/ 20 أكتوبر 1999، ص470.

(8) المصدر السابق، ص476.

(9) محمد أحمد البنكى: دريدا عربيًا، ص292-293.

الفصل الخامس

المسيرى والعلمانية: نقد العلمانيين

تمهيد:

خصص المسيرى عدة أقسام فى الجزء الأول من الموسوعة للحديث عن إشكالية تعريف العلمانية وهل هى علمانية جزئية أم علمانية شاملة؟أى هل تعرف باعتبارها فصل الدين عن الدولة أم باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محددة؟ ويرى أن هذه الأفكار والممارسات تساعد على تقبل الناس المثل العلمانية، خصوصًا إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية، ومع هذا يظل تصور العلمانية، تصورًا ساذجًا يشكل اختزالا وتبسيطًا لظاهرة العلمانية وتاريخها وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم (ص212)[i]. ويتناول إشكالية تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية نماذجية آخذة فى التحقق.

يناقش المسيرى إشكالية تعريف مصطلح ومفهوم " علمانية ". فهى ترجمة لكلمة Secularismالإنجليزية والمشتقة من اللاتينيةsaeculum والتى تعنى العصر أو الجيل أو القرن بينما تعنى فى لاتينية العصور الوسطى – وهو ما يهمنا – العالم أو الدنيا فى مقابل الكنيسة. ويرجع المسيرى استخدام المصطلح secular لأول مرة عند توقيع صلح فستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية. وهو يوضح اتساع المجال الدلالى للكلمة على يد جون هوليوك؛ أول من حدد المصطلح بمعناه الحديث وحوله إلى اهم المصطلحات فى الخطاب السياسى والاجتماعى والفلسفى الغربى الحديث[ii] .

ينطلق المسيرى فى تناوله للعلمانية من منظور فلسفى ؛ مفاده أن الواقع الإنسانى يتشكل من مستويين أو بنيتين ؛ البنية الظاهرة والبنية الكامنة ، وعادة ما تكون البنية الظاهرة تجليا للبنية للكامنة ، ولذلك يفضل المسيرى أن ينظر إليهما باعتبارهما دائرتين متداخلتين : الأولى صغيرة وينعتها بالجزئية ، والثانية كبيرة ويشير إليها بالكلية أو الشاملة لأنها تحيط بالأولى وتشملها ، فهى بمثابة الإطار الذى ينتظمها ، فالدائرة الأولى وفقا لهذا التصور لا تعدوا أن تكون إلا مجرد إجراءات تمثل تبديا للدائرة الثانية ، ولا يمكن فهمها حق الفهم إلا بالرجوع إلى الدائرة الأشمل التى تستوعبها ؛ فهى بنيتها الكامنة ومرجعيتها النهائية فما دامت تستوعبها بداخلها فهى تخضع تبعا لذلك لمنطقها العام وبنيتها الحاكمة [iii].

وتبقى أفضل طريقة لتناول قضية العلمانية والعلمنة ، بالنسبة للمسيرى ، "هى قضية المرجعية (كامنة أم متجاوزة) ، فالعلمانية الشاملة قد لا تكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن (...) ولكنها على المستوى النموذجى الفعال ومستوى المرجعية النهائية الإله ، وأية مطلقات ، من عملية الحصول على المعرفة ، ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية ، كما تستبعد الإنسان من منة مركز الكون بشراسة وبحدة وتنكر عليه مركزيته وحريته " [iv].

يشدد المسيرى على أن حركة العلمنة ليست فعلًا واعيا أو تعبيرا معلنا وواضحا بالضرورة، بقدر ما هى حركة بنيوية خفية ؟، فهى لا تتخذ بالضرورة شكل مخطط واضح أو خطاب معلن بقدر ما تعلن عن نفسها من خلال العديد من التعبيرات الحضارية والاجتماعية اللاواعية ؛ ذلك " أن العلمانية كامنة فى كل المجتمعات ، وليست مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هى عملية عميقة رغم أنها قد تكون لاواعية " [v].

يتوقف صاحب " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة " عند تعريف واشكاليات العلمانية ، فى كتابه الذى صدر بهذا العنوان 2002 وقبل ذلك فى "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" ، وان كان تناوله بطبيعة الحال اكثر تفصيلًا وشمولًا فى الكتاب عن الموسوعة . وهو يرى ان جهود المفكرين العرب منذ ما يسمى " عصر النهضة " فى تاريخ الفكر العربي؛ تستند إلى تعريفات الغرب وتجاربه ومع انتقال المصطلح يظل يحمل أثارًا

قوية من سياقه الحضارى السابق الذى يظل مرجعية صامته له. وقد اختزلت مناقشة المصطلح إلى طريقة ترجمته، ولم تعد القضية هى وصف الظاهرة العلمانية وتحليلها وتسميتها نراها نحن بل أيضًا الجهد الفكرى والبحثى على مناقشة أحسن الترجمات لكلمة " علمانية " واقربها إلى المعجم الغربى . وبعد تحليله لتعريف مفهوم " العلمانية" فى العالم الغربى يتوقف عند تعريف المفهوم عند بعض المفكرين العلمانيين فى العالم العربى وهو يكتفى أحيانًا بالعرض المحايد واحيانًا بالعرض النقدى ، متعاطفًا مع بعض هؤلاء المفكرين ناقدًا محللًا مهاجمًا أخرين مثلما يعطى البعض منهم مساحة محدودة من التحليل والبعض مساحة اكثر اتساعًا .

اختلف موقف الخطاب العربى تجاه المفهوم العلمانى ، ومن يتابع تحليلات المسيرى يجده قدم تصنيفًا رباعيًا لفهم العلمانية عند المفكرين العرب حيث يمكننا ان نعثر على أربع فئات تعاملت مع مفهوم العلمانية : أول تلك الفئات من تحدث عن العلمانية باعتبارها رؤية جزئية غير شاملة ، مثل وحيد عبد المجيد ، وحسين أحمد أمين ، وأحمد عبد المعطى حجازى ، ومن الملاحظ أن المسيرى كان أكثر تركيزًا فى تحليلاته على فؤاد زكريا كأحد العلمانيين الجزئيين"[vi].

أما ثانى تلك الفئات يمثلها من تأرجحوا بين الدائرتين الجزئية والشاملة ؛ فتارة نجدهم أدركوا العلمانية على أنها علمانية جزئية أو فصل السلطات الدينية عن السلطات السياسية ، وتارة العكس ، ومنهم محمد رضا محرم ، حسن حنفى ، نصر حامد أبو زيد ، عاطف العراقى ، وأركون وعبد السلام سيد أحمد ، ويلاحظ فى هذه الفئة الثانية أن المسيرى أفاض فى حديثه عن محمد أركون ، الذى حاول أن يعالج مفهوم العلمانية ويضع إشكاليات لها تكون كامنة فيها .

و الفئة الثالثة من المفكرين ، كما يذكر أحمد فؤاد محمد، أدركوا المفهوم العلمانى على انه تلك العلمانية الشاملة ومن هؤلاء : عادل ضاهر وهاشم صالح ومراد وهبه وعزيز العظمة ، وقد اختار المسيرى الإفاضة فى الحديث عن عزيز العظمة حيث أن العلمانية عنده تعنى الاستقلال النسبى للمجتمع المدنى عن التحكم الرسمى به وبحياته العامة ومعاملاته ومبادلاته وفقا لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه ... الخ ، كما تعنى المساوة بين

المواطنين جميعًا أمام القانون ، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الأثنية .

ينتهى المسيرى بنا إلى الفئة الرابعة وإدراكهم لمفهوم العلمانية ، فى أن هناك من قام بمراجعة العلمانية مثل جلال أحمد أمين وفهمى هويدى والجابرى وعادل حسين وهؤلاء يمثلون الفئة الرابعة التى تناولها المسيرى ، الذى أفاض فى الحديث عن كلا من جلال أمين وفهمى هويدى ، أن جلال أمين فيما يرى المسيرى يؤمن بالمرجعية الميتافزيقية ، والتى لا بد من البدء بها كموقف ميتافزيقى ، والتى تفضى إلى نتائج ومقولات مختلفة تكون أيديولوجية لتوجيه السلوك الإنساني[vii] .

ونلاحظ مما سبق تركيز رؤية المسيرى للعلمانية فى أنها تأتى على الإنسان بتجاوز المطلقات وتغييب الإله فعلا أو نظرا وتركز على المصلحة والمنفعة واللذة، وتعتمد على المرجعية الذاتية الكامنة فى العالم ، معتمدا فى تفسيره للأشياء على العقل المادى والمعايير النسبية .

والملاحظة الأساسية أن من يعرض لهم فى كتابه ذا المجلدين؛ قد ناقش أعمالهم بشكل أكثر اتساعًا وتفصيلًا عمن تناولهم فى الموسوعة. وهذا يعنى ان هناك أسماء مشتركة فى العملين وهناك أفاضه وأضافه فى الكتاب. الملاحظة الثانية هو تناوله الواسع الفضفاض لكل من تحدث عن العلمانية سواء أكان مؤمنًا بالعلمانية وكتب حولها كتابات عديدة يعتد بها أو مجرد ان أشار إليها ممن لا يمكن اعتبارهم فى عداد العلمانيين الداعين لها أو من أصحاب الدراسات الرصينة فيها أو من اتخذ موقفًا محددًا منها عرف عنه . لنعرض لبعض من تناولهم المسيرى لبيان موقفه النقدى منهم .

الواقع أن نخبة متميزة من المفكرين العرب أمثال محمد عابد الجابرى ، وفهمى هويدى ، وعبد الإله بلقزيز وعبد الوهاب المسيرى يؤكدون أن إشكالية العلمانية إشكالية مغلوطة أو مزيفة لا تقبل الانطباق على حالة العلاقة بين الدين والدولة فى العالم العربى المعاصر وفى هذا المعنى يقول:[ينقل من المجلة]

يعقد برهان غليون مقارنة بالغة الدلالة والعمق بقوله : " بقدر ما كانت العلمانية الغربية اكتشافًا إيجابيا خطيرًا ومبدعًا بما أتاحته من فرص لا

يكل غليون من التذكير بأكثر من صيغة بأن العلمانية تعد فى الأصل " نظرية إجرائية سياسية " تقضى بأن تتقاسم سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الحكم على الإنسان لصالح المجتمع (المسيحي) ولوقف النزاع الدائم داخله ، حيث اعترفت الدولة هذه التسوية للكنيسة والدين بالسلطة على الروح ، واعترفت الكنيسة مجبرة للدولة بالسلطة على الجسد والعدل المادى [viii].

إن العلمانية الحديثة هنا ، تنأى عن أى مضامين سلبية إلحادية أو إقصائية للدين ، كما أن تطور الموقف العلمانى يساهم فى " إعادة بناء وتجديد الضمير الدينى "، أكثر من ذلك فإن الاسلام يمسى ، من وجهة نظر غليون ، دينا علمانيا بالمعنى " العميق والحقيقي" للكلمة ، وهو ما عبر عنه الإسلام " بتمجيده لمواهب الإنسان المبدعة ، واستخلافه له وحثه على المغامرة والنظر فى كل شيء ، ومراعاة حاجات الجسد والروح دون تمييز "[ix].

أولا: علمانية الجابرى وزكريا ووهبة

يتوقف عبد الوهاب المسيرى بداية عند الجابرى الذى يعتبر مفهوم العلمانية غريبًا عن الاسلام ، لأنه يرى أن الاسلام ليس كنيسة كى نفصله عن الدولة وعلى هذا فالعلمانية ليست قضية الفكر العربى عند الجابرى ؛ الذى أكد ضرورة استبعاد مصطلح العلمانية من قاموس الفكر العربى . ويرى تعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية . ويثنى المسيرى بتناول وحيد عبد المجيد ؛ الذى يذهب إلى ان العلمانية فى الغرب ليست ايديولوجيا أو نظامًا فكريًا وانما مجرد موقف جزئى يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشئون الدينية [x].

يعرض المسيرى للدكتور فؤاد زكريا وهو عنده مفكرًا علمانيًا بارزًا يصف العلمانية بأنها الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة وفى كتابه المهم "فى النموذج الامريكي" يصف هذا المجتمع الأمريكى بأنه مجتمع مادى بل من أكثر المجتمعات مادية فى عالمنا المعاصر . ولأن هذا الموقف قريب من موقف المسيرى فى كتابه الفردوس الارضى نجده يتعاطف مع رؤية المفكر العلمانى البارز ، ذلك لانه يرفض المادية العدمية التى تؤدى بالانسان ويضع مقابلها " القيم الانسانية والمعنوية " ويطرح زكريا رؤية للانسان مختلفة عن الرؤية المادية التى تهمين على المجتمع الامريكى ، فما

يحرك رؤيته ليست الماديات وحدها ؛ لأن فى الانسان قوى تعلو على السعى المباشر إلى الكسب والاقتناء [xi].

ونفس موقف التعاطف يظهر فى تناول المسيرى للماركسى محمود امين العالم ؛ الذى يذهب إلى العلمانية ليست مجرد فصل الدين عن الدولة ؛ إنما هى " رؤية وسلوك ومنهج ". وهذه الرؤية وفق ما كتب المسيرى " تحمل الملامح الجوهرية لانسانية الانسان وتعبر عن طموحه (الثنائي) الروحى المادى للسيطرة على جميع المعوقات التى تقف فى طريق تقدمه وسعادته وازدهاره " . وهذا يعنى عند المسيرى ان علمانية محمود العالم لا تسقط فى النسبية والعدمية ولا ترفض فكرة الكل والجوهر والروح المطلق . ويضيف المسيرى فى هذا الاطار ان الاستاذ العالم يرى ان العلمانية لا تعارض الدين ؛ بل لعلها تكون منطقًا صالحًا للتجديد الدينى نفسه بما يتلائم ومستجدات الحياة والواقع[xii] .

وهو يرى ان هذه التعريفات السابقة للعلمانية ؛ تسمح بقدر من الثنائية وباستقلال الظاهرة الانسانية . وهى تقف على طرف النقيض من التعريفات التى يسميها المسيرى المادية المصمته الشاملة الواحدية ، ومن هنا تعاطفه معها وحديثه الحيادى عنها وعرضه الموضوعى لها على العكس من موقفه من كل من مراد وهبه وعزيز العظمة عادل ضاهر على سبيل المثال .

يعرض المسيرى للدكتور مراد وهبه الذى يجعل من العلمانية ظاهرة واحدية نسبية ، فهى " تحديد " للوجود الانسانى بالزمان والتاريخ (اى النسبى دون مجاوزة لهذا العالم) فالعلمانية وفقًا لوهبه هى التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق ، وهذه نسبية مطلقة لأنها تحدد الوجود الانسانى والطبيعى ، اى كل شيء . وهذا يعنى عند المسيرى أن ثنائية الانسانى والطبيعى (المادى والمعنوى) قد تم محوها تمامًا ، ويتحول الانسان إلى كائن طبيعى . وكل ما هو انسانى يرد فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إلى اصول مادية وتاريخية . ومن هنا يربط وهبه بين العلمانية و العولمة . ورغم صلابه الدكتور وهبة وواحديته ؛ الا أنه يتأرجح احيانًا ويتحدث عن الانسان باعتباره مطلقًا وعلى هذا يجد لديه المسيرى رواسب ميتافيزيقية لم ينجح وهبه فى التخلص منها تأخذ شكل الايمان بالطبيعة البشرية . يعلق المسيرى بعد تحليله لعلمانية وهبه ان بعض

التعريفات العربية لا تأخذ بالعلمانية الجزئية ولا العلمانية الشاملة بل تتأرجح بينهما .

ورغم وجود بعض من التقارب بين تناول الجابرى للعلمانية و تناول حسن حنفى لها ؛ فهى تعنى الفصل بين الكنيسة والدولة وان الحركات الاسلامية ترفض العلمانية عن حق ، فان حنفى يربطها بالتغريب بما يتضمن ذلك من استعمار وتبشير ؛ مما أدى إلى تصور خاطئ بإن ثمة تعارض بين العلمانية والاسلام ومن هنا يتحدث حنفى عن علمانية اسلامية أو الجوهر العلمانى للاسلام – الا ان المسيرى يرى ان العلمانية التى يتناولها حنفى ويعرض لها لا تختلف كثيرًا عن العلمانية الغربية الا فى كونها نابعة من الداخل .

ثانيا: علمانية حسن حنفي

ونحن نتوقف بالتحليل عند علمانية حسن حنفى لأسباب عدة[xiii] ؛ أولها حضور حنفى البارز فى الأوساط الثقافية بما أثاره من إشكاليات سواء فى منجهه التحليلى ، ومنطلقاته ، وأهدافه ، وثانيها نقده للتراث وادعائه بأن التراث يصلح لأن يكون إيديولوجيا ثورية للمسلمين ، وثالثها تناوله الشامل لتراث الأنا ، وتراث الآخر فى دراسات شاملة تحاول استيعاب تراث الأنا ، وتعمل على تفكيكه ، ولتركيب مضامين ومعانى وألفاظ جديدة عصرية لدفع النهضة خطوات أخرى وإقالتها من عثرتها ، واستبيان العيوب فى تراث الآخر لإنهاء دورة تقدمه التاريخية كما فى دراسته علم الإستغراب ، وأخيرًا شهادة حنفى على نفسه بأنه سليل الإصلاح الدينى، الا انه إصلاحى إسلامى وعلمانى وليبرالى وقومى فى آن واحد ! ويرى حنفى أن الاسلام فى جوهر علمانى وأن العلمانية التى يدعو إليها علمانية عضوية مشتقة من التراث.

يدعى حنفى بأنه داعية علمانية عضوية نابعة من التراث ، إلا أن مشروع حنفى بأكمله كما يؤكد هو نفسه ، يهدف إلى تحقيق هذا التحول من الله إلى الإنسان؛ ليعود الإنسان إلى ذاته بدلا من اغترابه فى الله ، وهو بذلك يدعو إلى علمانية شاملة لا محدودة ، ويرى حنفى أنه إذا أمكن بيان واقعية الوحى وماديته ، والانتقال من الله إلى الإنسان. أو من (الثيولوجي) إلى

(الأنثربولوجي) يمكن إثبات أن الإنسان استقل عقلًا وإرادة وتتحقق الإيديولوجيا الثورية للشعوب الإسلامية .

ويمكن بيان مسار العلمانية عند حنفى من خلال استبعاد ربانية الإنسان ، وتأكيده على الإنسانى المتجاوز لكل مرجعية فى النقاط التالية :

أ. الوحى والواقع : حيث يرى حنفى أن الواقع هو الذى كتب الوحى ، وبالأخص القرآن ، فقد استمر نزول القرآن ثلاثة وعشرين عامًا ، ردًا على ظروف وأحداث وقضايا وأزمات تحدث فى حياة البشر متعلقة بشعور الإنسان وآماله على الأخص ، ويمكن تسمية هذا البعد المادى بمصطلح (أنسنة الوحي).

نحن هنا بإزاء علمانية تتجاوز كل من العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة التى تفصل الفكر والمعرفة عن المعنى والقيمة فى كل أنشطة الحياة، إلى علمانية فضفاضة لامحدودة تتجلى فى كل كتابات حنفى توحى بتصوره الحلولى الكونى الرافض للتجاوز تمامًا ، والإبقاء بكل شيء فى غياهب الطبيعة والمادة. ويكرر حنفى هذه الأفكار بصياغات مختلفة ؛ حيث يتحدث من الانتقال من الثيولوجى إلى الأنثروبولوجى ، ومن الله إلى الإنسان[xiv] .

وكما أن منبع الوحى كان الواقع، فإن مصبه كذلك هو الواقع ، يبدأ منه وينتهى إليه ، يبدأ منه بأنسنته ، وينتهى بأدلجته ' أى أدلجة الوحى . وهذا البعد هو الأساس (السياسى – التاريخى) التى تعتمد وترتكز عليه عملية التحويل السالف ذكرها. وبعد إبعاد الله تبقى الطبيعة ، إلا أن الإنسان يتجاوز الطبيعة أيضًا ويصبح مرجعية مطلقة متجاوزة للمادة ، تلك هى العلمانية الشاملة عند حنفى – فيما يرى المسيرى – متجاوزة لعالم المادة .

ويلاحظ على علمانية حنفى الأتى :

1- انتهى حنفى إلى العلمانية الشاملة التى تنكر المطلقات ، رغم اعتقاده بأنه احتفظ بالإنسان كمطلق للوجود ، وقد تحقق هذا من خلال استبعاد الوحى كمركز للثقافة الإسلامية ، وإبعاد الله من أمام الإنسان كأساس لروحه ، وتحويل الوحى إلى أيديولوجيا إنسانية بعد تفريغه من مضامينه الدينية .
2- إنسان حنفى وراء رد الفعل الحاد الذى عابه على الجماعات الإسلامية وسلفيتها المتشددة فى مواجهة التغريب وحركات العلمنة .

3- إن استئصال البعد الربانى من جوهر الإنسان لا يؤدى بالإنسان لأن يكون مرجعية مطلقة لذاته كما ظن حنفى .

ويرجع المسيرى موقف حنفى للمثالية الالمانية ؛ التى تطابق بين ما هو كامن فى الانسان وما هو متجاوز له ، وحنفى كما نعلم هو مترجم اسبنيوزا والاسبيتوزى العربى عندنا . وهو عند المسيرى يذكر المرء بمحاولة الفلسفة المثالية الالمانية بأن تحل كل مشاكلها بافتراض تماثل بين قوانين العقل والتاريخ وقوانين الطبيعة(xv) .

يتضح فى تحليل المسيرى لموقف حنفى ادراكه الكامل لرؤية حنفى الفلسفية؛ فهو يلاحظ الحلول والكمون الكامل فى الانسان الذى يغترب عن جوهره فى الاله المتجاوز ؛ مما يبين ان حنفى يقف ضد كل ما هو متجاوز ، اى تأكيد المرجعية المطلقة المتجاوزة للمادية مثل فويرباخ ، وحنفى من اوائل من قدموا فويرباخ للعربية. وينتهى المسيرى إلى ان العلمانية عند حنفى لم تعد مجرد فصل الدين عن الدولة وانما أصبحت رؤية كاملة للكون .

ثالثا: علمانية العظمة

والمفكر الذى يفيض المسيرى فى نقد توجهاته العلمانية ويفسح مساحة كبيرة لتحليل موقفه هو عزيز العظمة . وهو كاتب ومفكر سورى ، ولد بدمشق 1947 ، حصل على الدكتوراه فى العلوم الاسلامية من جامعة اكسفورد ، ودرس فى عدد من الجامعات العربية فى بيروت والكويت وكذلك فى توبنجن بالمانيا . صاحب كتاب " الاسلام والحداثة " ، والعلمانية فى الفكر العربى الحديث.

تتبدى فى كتاباته كل أشكال العلمانية : الجزئية ، الشاملة ، المتأرجحة ، فهو من أهم الدراسين العرب لظاهرة العلمانية ، يصل بالخطاب العلمانى العربى إلى اكثر نتائجه المنطقية ؛ فرغم أن العظمة ينبه أن العلمانية ليست تصورا ثابتا أو معطى جاهزا إلا أن محاكمته الصارمة للعلاقة بين الدين والسياسة تكشف عن تصور عقائدى للعلمانية يرتقى بها إلى مستوى " الدين البديل "(xvi) .

يذكر لنا المسيرى تحديد العظمة للأوجه المختلفة للعلمانية، وجه العلمانية السياسى الذى يعنى عزل الدين عن السياسة ووجها المؤسسى بأنه اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة. وان كان يرى ان تلخيص العظمة لرؤيته يتجاهل كثيرًا من التضمينات الفلسفية لخطابه ؛ ويتبنى تعريفًا شاملًا يمثل موقفه الفلسفى فيعرف " وجه العلمانية المعرفى " بأنه نفى الاسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية ، وهو ما يعنى الاكتفاء بالاسباب المحسوسة المادية وقوانين الحركة . وبلغة المسيرى الايمان " بدنيوية هذا الواقع وحركيته وتحولاته " أى ماديته الكاملة[xvii]. ومقابل هذه الرؤية التى تبحث عن أرضية للتواصل والحوار لدى كل من غليون والمسيرى والجابرى وحسن حنفى ووجيه كوثرانى وغيرهم نصطدم برؤية سجالية إقصائية وتسفيهية مغلقة لدى سمير أمين وعزيز العظمة ؛ الذى يجزم فى حتمية ويقين راسخ أن " مسيرة التاريخ الكونى آيلة إلى العلمانية ، وأن مسيرة التاريخ الإجتماعى والثقافى محكومة بهذا المسار ، على الرغم من الصراعات الطبيعية التى تستثمرها هذه المسيرة مع القوى المحافظة ؛ الذى أضحى الدين علما عليها "[xviii] .

ان العظمة يقترب من حالة السيولة حين يعرف العلمانية بانها " أولوية اللانهائية " أى اعتبار حركة المجتمع حركة مستمرة لا نهايات ولا غائيات لها " اى ان العظمة لا يرفض الميتافيزيقا ولا الرؤية الماهوية، بل يقفز قفزة واسعة إلى عالم ما بعد الحداثة . وتظهر هذه المادية الحركية والسيولة حينما يتحدث العظمة عما يسميه " وجه العلمانية الأخلاقى " فجوهر المنظومة الأخلاقية العلمانية هو ربطها الأخلاق لا بالثوابت وإنما بالتاريخ والزمن.

وإذا ما انتقلنا من تحليل المسيرى للعلمانية ونقد مواقف المفكرين العرب منها فى الموسوعة إلى كتابه " العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة " نجد نفس العناوين فهو يتناول فى البداية (المجلد الأول) العلمانية الشاملة : محاولة للتعريف لاشكاليات العلمانية المختلفة . ويتوقف فى نهاية الفصل الثانى عند تعريف ومواقف المفكرين العرب لمفهوم العلمانية وفيه يضيف مواقف أخرى لعدد ممن يطلق عليهم العلمانيين العرب . سنتوقف عند مواقفهم و يقدم فى الفصل الثالث مراجعة لمفهوم العلمانية فى ثلاث فقرات . يهمنا مناقشة الفقرتين الثانية والثالثة حيث يناقش فى الثانية موقف جلال

أمين وفى الفقرة الثالثة مراجعة مفهوم العلمانية من قبل التيارين القومى العلمانى والإسلامى فى العالم العربى يعرض لموقف فهمى هويدي.

يضيف المسيرى إلى قائمة من يتناولهم من العلمانيين العرب كل من : محمد أحمد خلف ، حسين أحمد امين ، أحمد عبد المعطى حجازى ، محمد اركون ، محمد رضا محرم ، نصر حامد ابو زيد ، عبد السلام سيد أحمد ، عادل ضاهر ، هاشم صالح . وهو يشير إلى بعضهم اشارات سريعة خلف الله، حسين أحمد امين، أحمد عبد المعطى حجازى ، نصر حامد ابو زيد . ويفيض فى تحليل اراء البعض، جلال امين ، محمد اركون وبعض هؤلاء عرف بعلمانيته الصريحة المباشرة وبعضهم من جاءت كتاباتهم حول العلمانية فى سياق عام . لذا لن نعرض لهؤلاء جميعًا بل نتوقف عند من مثلوا للمسيرى محطات اساسية لنقد العلمانية .

يرى المسيرى ان موقف خلف الله القائل بإن العلمانية هى حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية ، وليس فصل الدين عن الدولة، مما لا يمنع من أن تعمل السلطتين جنبًا إلى جانب فى الحياة ، حيث ان الواحدة منهما لن تحل محل الأخرى أو تلغيها . هو أمر يصعب تصوره يقول المسيرى على سبيل المثال فى مجتمع يؤمن أفراده بمجموعة من القيم الأخلاقية والإيمانية هل يمكن أن نتخيل ان تحكمهم نخبة لا تشاركهم المرجعية نفسها (ص68)وفى نفس الاطار يعرض لموقف حسين أحمد أمين؛ الذى يعرف العلمانية ؛ بانها محاولة فى سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة وعن المسلمات الغيبية . ويرى المسيرى ان هذه التعريفات للعلمانية لم تجعلها رؤية شاملة للعالم وبالطبع يضع كل من فؤاد زكريا فى هذا الاطار وكذلك أحمد عبد المعطى حجازي؛ الذى يصنف علمانيته بأنها ليست علمانية عدمية وكذلك محمود أمين العالم.

رابعا: العلمانية المتأرجحة عند أركون

يدرج المسيرى المواقف السابقة فيما يسمى العلمانية الجزئية. وقبل ان يعرض لاصحاب العلمانية الشاملة يتوقف عند من اسماهم أصحاب التعريفات التى تتأرجح بين الدائرتين الجزئية والشاملة . ويفيض فى الحديث عن المفكر الجزائرى محمد اركون (ص 73 – 80) الذى يتسم موقفه من العلمانية بدرجة عالية من التركيب . فقد وضع يده على كثير من الاشكاليات الكامنة فى ظاهرة العلمانية ومحاولات تسميتها وتعريفها .

1- يرفض اركون الثنائية التقليدية بين العلمانى مقابل الايمانى والدينى ، ساعيًا بجدية إلى تجاوزها من خلال نحت مصطلحات متعددة للتعبير عن موقفة مثل : العلمانية ، العلمانوية ، العلمانية النضالية ، العلمانية الوضعية ، العلمانية الصراعية، العلمانية المنفتحة ، الواقعية ، الفعلية ، العلمانية الجديدة . والعلمانية السطحية والعلمانية المستنيرة العميقة.

والعلمانية السطحية أو الوضعية الصراعية هى ما يطلق عليه اركون العلمانوية وهى تتأسس على الموقف التجريبى الاداتى ، الذى نتج عنه علمانية احادية الجانب . ويقدم اركون مثلين على هذه العلمانية ، الأول هو الثورة الفرنسية والمثل الثانى هو ثورة أتاتورك ؛ الذى استبدال النظام الدينى الاسلامى بالحضارة الاوربية [xix].

وقبل ان يحلل تعريف اركون للعلمانية يشير إلى موقفه من البعد الدينى الذى اسقطته العلمانية الصراعية الاحادية . فهو يميز فى البداية بين السيادة العليا ، التى تستند إلى البعد الدينى والسلطة السياسية . فى الديانات التوحيدية لايوجد فصل بين السيادة العليا و السلطة السياسة فى الاسلام ، شأنه شأن المسيحية واليهودية ويرفض اركون المقولة العلمانية الشائعة فى بلادنا " الدين لله والوطن للجميع " والحديث عن موت الله فيما يقول اركون كلام لا معنى له ، هو عبث وعدمية جوفاء وليس العرب المسلمون بحاجة اليه[xx] .

والمسيرى حريص للغاية على شرح وتوضيح مدى تعقيد مفهوم العلمانية عند اركون وهو يستشهد بقوله ان من الخطأ اختزال العلاقات بين الدين والعلمنة أو بين الروحى والزمنى وتقليصها إلى مجرد مسألة فصلٍ قانونى شكلى بينهما أو إلى مجرد التمييز بين اللاهوت والفلسفة . وانطلاقًا من هذا يبشر اركون بما يسميه العلمانية الجديدة . وهو يرى أن هناك تقاربًا

بين الكنيسة والدولة للعثور على صيغة جديدة أو تعاقدات جديدة من أجل علمنة جديدة ، تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة . وهذا يعنى بالنسبة للمسيرى ان اركون يصدر عن ثنائية اساسية، ثنائية الدينى والدنيوى . وانطلاقًا من هذا ينادى اركون بما يسميه " العلمانية المنفتحة " . وهى علمانية تولى أهمية كبرى للبعدين الروحى والدينى للإنسان[xxi].

ويأخذ المسيرى على اركون عدم التوازن فى علمانيته المنفتحة . فهو بعد ان يورد فهم اركون وبيانه " أنه لا يجوز منع الانسان من دراسة الدين والتعمق فيه واعتبار الظاهرة الدينية مجالًا جادًا للمعرفة والفهم " يشير إلى عدم التوازن فى بيانه " فحرية التفكير العلمانية العقلية لا تقابلها حرية الايمان وإنما " اعتبار الظاهرة الدينية مجالًا جادًا للمعرفة والفهم " (ص 77) . وعدم الاتزان هذا ما يظهر فى برنامج اركون الاصلاحى .

يقترح اركون فى برنامجه الإصلاحى ضرورة القيام بدارسة تحليلية تذهب إلى جذور الأشياء وتأخذ مسألة الوحى بعين الاعتبار. الا ان اركون يتحدث عن الوحى بصفته مؤرخًا لا عقائديًا . يتوقف المسيرى امام هذا البرنامج ؛ الذى يطالب ادخال العلمنة الصحيحة فى المجتمعات العربية والاسلامية بالغاء برامج التعليم السائدة والغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين فى المدارس العامة واحلال تاريخ الاديان والانثربولوجيا الدينية محله .

يعقب المسيرى بعد ان يعرض تصور اركون لتأسيس معهد الثيولوجيا الاسلامية فى فرنسا على غرار الجامعات ؛ ان اركون قد نسى الهدف الاساسى من برنامجه الاصلاحى ، وهو اتاحة امكانية وجود روحانية جديدة منطلقة من ادرك الرمز والمعنى وبدلًا من ذلك يحدد الهدف من برنامجه بأنه دراسة بنية العقل الدينى وطريقة اشتغاله ووظائفه ، لانهم مضامين العقائد والمذاهب بحد ذاتها ، فهى قد تختلف ، لكن الأليات واحدة " . فالبعد الدينى ينظر إليه باعتباره موضوعًا للدراسة وليس باعتباره فاعلًا فى المجتمع " (ص 79)

2- ومن القائلين بالعلمانية (المتأرجحة) وفق تعبير المسيرى محمد رضا محرم ، الذى يلخص لنا صاحب العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة موقفه على مسئويين المستوى العام الذى يظهر مباشرة وهو من أكثر محاولات

تعريف العلمانية صلابة وشمولًا . يرى محرم ان الاساس وراء التحديث هو العلمانية ، فالعلمانية فى الغرب هى العلم المعاصر . والعلمانى هو المشغول بامور الدنيا مقابل الكاهن المتقطع فى المؤسسة الدينية . وهنا لا يظهر اى اشكال فى تصوره، ان المشكلة تظهر حين يحاول محرم تطبيق هذه الرؤية على الواقع الاسلامى ، حيث لا وجود للكاهن اى ان كل فرد مشغول بامور الدنيا وهنا نصل للنتيجة المذهلة فيما يرى المسيرى وهى ان كل المسلمين بالتالى علمانبين " . ولنواصل مع المسيرى متابعة تحليله لموقف محرم الذى يرى ان الانشغال بامور الدنيا مسألة انسانية عامة ، وهذا يعنى ان الناس علمانيون بالفطرة .

ورغم صلابة محمد رضا محرم وصرامته فإنه وهذا هو المستوى الثاني؛ الذى يلاحظه المسيرى يتأرجح أحيانًا ويضيف عبارة إلى قوله الانشغال بامور الدنيا وهى عبارة " فى اطار نسق من القيم الايجابى " الا ان هذه الاضافة غير متسقة وبقية تعريفه . ويرى ان هذه العبارة تذكرنا بعبارة هوليوك عن " اصلاح حال الانسان بالطرق المادية دون التصدى لقضية الايمان بالقبول أو الرفض " . (ص81) . ويندرج فى هذا الاطار موقف حنفى الذى عرضنا له من قبل ؛ يتناوله المسيرى ثانية فى كتابه (ص 81 – 83) ويضيف إليه موقف نصر حامد أبو زيد فهو يتأرجح بين الدائرتين .

3- يرجع نصر العلمانية إلى العالم والاهتمام بالعالم يناقض موقف الكنيسة الذى يجعل الأخرة هى الهدف والغاية . ونظرًا لأن الكنيسة كانت تخضع للأقطاع الغربى الذى وظف الدين فى دعوة المستغلين للبحث عن الخلاصالآخروى والانصراف عن الدنيا ؛ معنى هذا ان الكنيسة كانت تمارس ايديولوجيا القهر والاستغلال فى صراع دنيوى لا علاقة له باللاهوت أو الدين ، وعلى هذا يصنف المسيرى نظرته بإنها علمانية جزئية ويواصل تحليله ؛ ان نصر لا يقف عند هذه الحدود بل يخرج عن العلمانية الجزئية (الدائرة الضيقة) إلى العلمانية الشاملة الدائرة الكبرى (ص 84) ويلاحظ نفس النمط من التأرجح لدى عاطف العراقى (ص85) الذى تناوله من قبل فى الموسوعة . وعند الكاتب السودانى نجد انتقالًا من التصور الجزئى إلى التصور الشامل للعلمانية حيث نجد لديه تدرجًا من علمنة السياسة ؛ فصل الدين عن الدولة إلى العلمنة الفكرية إلى العلمنة الاجتماعية (ص 86) .

خامسا: العلمانية الشاملة

يتوقف المسيرى عند أهم دعاة العلمانية الشاملة بكل تضمنياتها الفلسفية عادل ضاهر صاحب " الأسس الفلسفية للعلمانية " ويعد كتاب (الأسس الفلسفية العلمانية) هو أحد أهم أعمال عادل ضاهر ، على اعتبار انه يبين فيه ما هية العلمانية وعلاقتها بالمعرفة الدينية والعملية وبعض الأطروحات الإبستمولوجية ، والمعارف سواء المعيارية أو العقلية أو التى تأتى عن طريق الوحى وأهمية العقل باعتباره العامل الاساسى فى استقلالية الإنسان

إن الغرض من هذا الكتاب كما يخبرنا " هو المساهمة فى إزالة هذا النقص الفاضح فى فكرنا العلمانى ؛ ولذلك ، فإنه يحاول أن يبين بصورة منهجية ما هى الاعتبارات الفلسفية التى يقوم عليها أو ينبغى أن يقوم عليها الموقف العلمانى ، قدم عادل ضاهر عمله فى ظل حالة تراجع العلمانية فى العالم العربى "، والقوى العلمانية كما يقول يتقلص ويتهمش دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث باطراد متزايد " .

ويقدم لنا ضاهر تمييزًا بين نوعين من العلمانية يطلق عليها : العلمانية الصلبة والعلمانية اللينة ، وأن العلمانية اللينة عنده هى التى تدعو إلى إقامة دولة لا دينية على أساس من اعتبارات اجتماعية أو نفسية أو سياسية أو تاريخية، أوعلى أساس أنه لا يمكن أن تكون ديموقراطية إذا كانت دينية . ويصنف العلمانيين الذين يستندون إلى النصوص الدينية بإرجاعهم إلى هذه (الليونة) . أما العلمانية الصلبة والأصلية فهى تلك التى تقيم تناقضًا عقليًا بين المفهومين ، فتؤكد أن المعرفة الاجتماعية لا يمكن أن تجد أساسها الأخير فى المعرفة الدينية . وأن المعرفة القيمية العلمية تسبق بطبيعة الحال المعرفة الدينية ، ويعتبر هذه المسألة هى الأطروحة الأساسية التى يدافع عنها وهى العلمانية الذى خصها بكتاب " الاسس الفلسفية للعلمانية " ومع هذا لا يرى ذلك منافيًا للإيمان بالله .

وبعد عرض الهدف من مشروعه نستطيع أن نوضح معنى وطبيعة العلمانية عنده فهى موقف شامل ومتماسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة ، فقد حاول ضاهر أن يصيغ رؤيته للعلمانية عن طريق تناول طبيعة المعرفة الدينية باعتبارها الممثل للسلطة الدينية والمرجعية الأخيرة للإنسان ، وأيضا طبيعة المعرفة العملية والأخلاقية وبيان استقلالية الإنسان .

وهو كما يؤكد المسيرى من أكثر المفكرين العرب وضوحًا فى محاولة تعريف العلمانية وقد تبنى الرؤية الشاملة بكل محتوياتها وهو يفصل عملية التعريف عن الظروف التاريخية التى صاحبت ظهور المفهوم والمصطلح . وهو يحدد التعريف على المستوى الفلسفى المعرفى ويفصله عن المناسبات التاريخية وعن مسار التاريخ الغربى والصراع مع الكنيسة ورفض سيطرتها .

القضية عند ضاهر كما حددها المسيرى ، هى قضية طبيعة المعرفة العملية المطلوبة لتنظيم شئوننا الدينوية ، والموقف العلمانى الخالص مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد اساسه الأخير فى الدين . وهذا الموقف يرتبط بنظرة معينة من القيم ، واذا كانت المعرفة العملية لا تجد اساسها الأخير فى الدين ؛ فإن مرد ذلك هو ان المكونات الأساسية لها ومن بينها القيم ، مستقلة منطقيًا عن الدين . ويرى ان تعريفه للعلمانية هو تعريف للعلمانية الشاملة التى لا يقبل الا المعايير النسبية ، وترفض المطلقات والماورائيات والماهيات والقبليات كافة ، فهى علمانية لا تعرف الثنائيات أو الخصوصات (87) .

الهوامش والملاحظات:

(i) عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. المجلد الأول، الإطار النظرى، الجزء الرابع، العلمانية الشاملة. ص212

(ii) المصدر السابق، ص217

(iii) عبد السلام محمد طويل: إشكالية العلمانية فى الفكر العربى المعاصر، المسيرى نموذج. أوراق فلسفية، العدد1، 324، 325.

(iv) عبد الوهاب المسيرى وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر. دار الفكر، دمشق، 2000 ص126-127

(v) عبد السلام محمد طويل، ص330

(vi) أحمد فؤاد محمد: موقفان من العلمانية، المسيرى وعادل ضاهر. أوراق فلسفية، العدد 19، ص349

(vii) السابق، ص351

[viii]برهان غليون
[ix]عبد السلام محمد طويل، ص312-313
[x]برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ص310 نقلا عن عبد السلام محمد طويل ص313
[xi]عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، المجلد الأول، ص222
[xii]المصدر السابق، ص223
[xiii]المصدر نفسه ص223-224
[xiv]راجع د. عبده كساب، التأسيس الإبستيمولوجى للعلمانية عند وهبة وجوزينى سكاتولين، العلمانية والأصولية فى فكر مراد وهبة. فى مشروع مراد وهبة الفلسفى، شروط التفكير ضد الأصوليات، إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب 2016
[xv]
[xvi]
[xvii] محمود السيد طه: العلمانية بين المسيرى وحسن حنفى، أوراق فلسفية، العدد 1، ص299
[xviii]المصدر السابق، ص302-303
[xix]المصدر نفسه، ص306-307
[xx]المسيرى، الموسوعة، ص225
[xxi]عبد السلام محمد طويل، ص318
[22]عبد الوهاب المسيرى، الموسوعة، ص226-227
[23]عبد السلام محمد طويل، ص317-318
[24]عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة 2002، ص73
[25]المصدر نفسه، ص74
[26]المصدر نفسه، ص76
[27]المصدر نفسه، ص

الفصل السادس

عبد الوهاب المسيرى وليو شتراوس

أولاً : ليو شتراوس علامات أولية:

رغم التشابه والتقارب الشديد فى نفس موضوعات البحث بين كل من المفكر الأمريكى اليهودى ليو شتراوس، والمفكر العربى المسلم عبدالوهاب المسيرى ، فإن التباين والاختلاف بينهما أكثر وضوحًا فى الرؤية والمنهج والنتائج.

كتب كل منهما عن: ابن ميمون وإسبينوزا وميكافيللى وهوبز ونيتشه، كما كان لكل منهما موقف من الحداثة وكذلك ما بعد الحداثة، وكتب المسيرى عن ليو شتراوس نفسه ومنهجه ، وعن العديد من المفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع من أعضاء الجماعة اليهودية من معاصرى شتراوس ورفاقه مما يجعل المقارنة بين ملهم «المحافظون الجدد»[1] وصاحب الخطاب الإسلامى الجديد[2] ممكنة، على ألا يفهم من هذه العبارة الأخيرة أننا نتناول الفكر السياسى عند الأول[3] أو الخطاب الدينى عند الثانى، ذلك أن اهتمامنا الأساسى هنا يدور حول كتاباتهما الفلسفية ومنهج كل منهما فى تحليل الخطاب الفلسفى وتوظيفه ، خاصة لدى الفلاسفة اليهود ، وإن كان تركيزنا سوف ينصب على المقارنة بين دراساتهما عن كل من: ابن ميمون فى العصر الوسيط وإسبينوزا فى العصر الحديث.

وهذا يتطلب منا فى البداية الإشارة بإيجاز إلى التوجهات الأساسية لفكر ليو شتراوس. حيث يمكننا أن نستخلص من دراسة ديفيد ماكبريد D. McBryde عن ليو شتراوس بعض المؤشرات الأولى التى تفيد فى بيان سيرته وتوضح تطور عمله والمؤثرات المختلفة التى شكلت تفكيره[4]. فقد ولد فى كرشهاين بولاية هيس بألمانيا فى 20 سبتمبر 1899 والتحق بالجمانزيوم بمالبورج 1912، قرأ شوبنهور ونيتشه حين كان فى السادسة عشرة؛ وهو

يصرح: "يمكننى أن أقول إن نيتشه فقط سيطر على وتخللنى، وأعتقد أننى فهمت منه كل شيء بين العشرين والثلاثين من عمري". بينما يعد صاحب إرادة القوة عند المسيرى هو فيلسوف الظلامية الأكبر، يقول عنه: "فيلسوف علمانى عدمى ألمانى، أول من عبر بشكل منهجى وصريح عن النزعة التفكيكية فى المشروع التحديثى والاستنارى الغربى، الذى يدور فى إطار العقلانية المادية، ومن ثم فهو فيلسوف الاستنارة المظلمة واللاعقلانية المادية بلا منازع"[5].

تحول شتراوس إلى الصهيونية فى سن السابعة عشرة. واجتمع مع فلاديمير جابوتنسكى الصهيونى المتشدد. يقول: "أنا نفسى كنت صهيونى سياسى فى شبابى مع عدد من أعضاء منظمة الطلاب الصهيونيين وعندها قابلت جابوتنسكى وسألنى لما تفعل ذلك؟ وأجبته حسنًا نحن نقرأ الكتاب المقدس وندرس التاريخ اليهودى والنظرية الصهيونية ونعمل على تطويرها"[6].

تتسم كتاباته المبكرة بحماسة قومية يهودية واهتمام بالغ بوضع اليهود فى ألمانيا أثناء جمهورية فيمار وقد جمعت هذه الدراسات فى الجزء الثانى من أعماله الكاملة Leo Strauss, Gesammelte Schriften bd2, Stuttgart 1966.

بدأ تعليمه الجامعى 1917 حيث درس فى فرانكفورت وبرلين، واختار ماربورج مركز الكانطية الجديدة ، التى أسسها هرمان كوهين H. Cohen الممثل الأعظم لليهود والناطق الألمانى باسمهم، الذى انجذب إليه شتراوس بسبب اهتماماته اليهودية وإن كان لم يقابله لموته فى برلين 1918 ويرى

البعض أن دراسة ليو شتراوس "نقد الدين عند إسبينوزا" ردًا على ما جاء فى دراسة هرمان كوهين موقف إسبينوزا من الدولة والدين ، والتى انتقد فيها الفيلسوف الهولندى المنشق ، متهما إياه بأن حقده الشخصى هو ما دفعه إلى نقد التوراة وما فيها من أفكار سياسية.

وحين بدأت الكانطية الجديدة تتوارى بسبب ظهور الفينومينولوجيا ذهب شتراوس للاستماع إلى هوسرل 1922[7] التقى ليو شتراوس وتعرف على جادامر فى ماربورج حيث توثقت علاقته به ودعاه إلى ماربورج 1955[8] ليحاضر عن سقراط.

واظب على محاضرات جوليوس ابنجهوس Suluis Eblinghous وكانت المرة الأولى التى يسمع فيها عن هوبز بطريقة مختلفة. وكتب فيما بعد إلى ألكسندر كوجيف فى 9 مايو 1935 عن دراسته لهوبز بأنه المحاولة الأولى لتحريره من الإجحاف.

داوم على محاضرات هيدجر، الذى كان معجبًا جدًا بتقنيته فى تفسير النصوص الفلسفية، وبشكل خاص تفسيره لميتافيزيقا أرسطو. وقد استمع إلى فرنر ييجر Werner Jaeger فى برلين وترجمته نفس نصوص ميتافيزيقا أرسطو وهو كما يقول شتراوس لا يمكن مقارنته بهيدجر، الذى هو أفضل بشكل تام. وفى الوقت الذى كان أغلب معاصريه فى ألمانيا معجبين بماكس فيبر، رأى أنه، فيما يتعلق بالتقصى والدقة لا يطاول هيدجر[9]. كتبت شاديا درورى "لا شيء يترك أثرًا فى شتراوس أكبر من ذلك الذى يتركه أسلوب هيدجر فى دراسة النص. فقد أعجب كثيرًا به وطريقته التى تكشف كل الخيوط الثقافية فى النص. وهذا أمر يختلف عن كل ما رآه وسمعه[10].

بينما يرى المسيرى أن هيدجر جزء من نمط عام فى الحضارة الغربية يتمثل فى تصاعد معدلات الحلولية الكمونية والانتقال من العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية، وهيدجر يرفض العودة للإله كما يرفض أن يعود إلى الذات المستقلة. وكما كتب المسيرى فهو يتأرجح فلسفيًا بين العقل الإمبريالى النيتشوى الداروينى والعقل الأداتى البراجماتى، ويصفه بالعلمانية التى تظهر فى تبنيه للحل الصهيونى للمسألة اليهودية إذ كان يرى ضرورة توطين اليهود فى فلسطين أو أى مكان آخر خارج ألمانيا وأوربا، دافع عن المشروع الصهيونى الذى طالب بطرد اليهود من أوطانهم ليعاد توطينهم فى فلسطين (موسوعة، مجلد 2، ص425).

ويوضح عماد شعيبى فى دراسته التمويه على الانتساب إلى ليو شتراوس العلاقة بينه وبين هيدجر ونيتشه فهو يشبه أولئك الفلاسفة الذين تسيست أفكارهم بعد وفاتهم نظرًا لبريقها الذى يمكن أن يمضى من جيل إلى جيل ومن حقل معرفى إلى آخر تطبيقى. فقد بدأت كتابات ليو شتراوس فى العشرينيات من القرن الماضى تستلهم من أبى الوجودية "مارتن هيدجر الذى يعتبر تلميذ فيلسوف العدمية وموت الإنسان "فريديك نيتشه. فمن نيتشه وحتى ليو شتراوس لم يتغير شيء سوى الأسماء، فما كان يسميه نيتشه "الرجل المتفوق" أو "الرجل التالي" يدعوه شتراوس "الفيلسوف". وهذا (الفيلسوف / الرجل المتفوق) هو ذلك الرجل الذى يندر وجود مثيله بين الرجال ويستطيع أن يواجه الحقيقة. فالله عنده وبالتالى عند أتباعه غير موجود، والكون لا يهتم البتة بالإنسان أو بالجنس البشرى، أو بأن تاريخ البشرية كله ليس أكثر من مجرد نقطة تافهة فى هذا الكون الواسع والتى ما إن تبدأ فى الظهور حتى تتلاشى أبدًا دون أن تترك أثرًا. وبالتالى فلا توجد أخلاق. لا يوجد خير وشر. وبالطبع لا

يوجد شيء اسمه الحياة الآخرة، فهذه مجرد قصة من قصص العجائز.

تابع شتراوس حلقة جوليوس جوتمان Juluis Guttmann الدراسية حول كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين" 1924-1925 وكلف منه بالبحث فى الفلسفة اليهودية وكتب 1930 كتابه "نقد الدين عند إسبينوزا". التقى وكارل شميدت Carl Schmitt الذى أوصت مؤسسة روكفلر الألمانية للعلوم الاجتماعية بمنحه منحة لدراسة الفلسفة فى العصور الوسطى اليهودية والإسلامية بباريس ولندن مما يعنى بالنسبة لنا ارتباط شتراوس بالصهيونية وارتباطه أيضًا بالنازية رغم التباعد بينهما ، فمن المعروف أن شميدت مفكر قانونى وقيادى بارز فى الحزب النازى، وهو الذى صاغ الآراء القانونية المبررة لعمل هتلر بعد حريق الرايخستانج (مبنى البرلمان) فى فبراير – مارس 1933.

التقى وألكسندر كوجيف فى برلين أواخر عشرينيات القرن العشرين مع ليو شتراوس[11] والتقى معه فى باريس 1933 عن طريق جادامر وقد أشاد به فالتر بنيامين، ولويس ماسينيون وراسله من إنجلترا 1934.

سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1937 بناء على توصيات عديدة ، حيث عين فى قسم التاريخ بجامعة كولومبيا فى نيويورك، ثم انتقل إلى المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعى فى نيويورك 1938 بتوصية من هارولد لاسكى وصار محاضرًا فى علم السياسة ومنذ 1940 أصبح محاضرًا فى عدة كليات.

ماتت أختـه بالقـاهرة عـام 1942 زوجـة كـراوس Kraus وكـذلك كـراوس الذى اعتقد فى البداية أنه انتحر ثم اكتشف لاحقًا أنـه مـن المحتمـل أن يكـون قـد قتـل. وهو مـن الشخصـيات التـى أحـاط بهـا الغمـوض طـوال فتـرة وجودهـا فـى القـاهرة وأثنـاء عملـه بـالجامعـة المصـرية، وذلـك لارتبـاطـه بـالـدوائر الصـهيونية التـى كانـت وراء انتحاره أو قتله[12].

عـرض عليـه مـارتن بـوبر موقعـه فـى جامعـة القـدس بعـد تقاعـده، إلا أنـه رفـض، لكنـه عمـل أسـتاذًا زائـرًا للفلسـفة والسياسـة بـالجامعـة العبريـة بالقـدس بإسـرائيل منذ نهاية 1954-1955. منـح عـام 1966 دكتـوراه فخريـة للمسـاهمة فـى الفكر اليهودى من كلية Cincinnati العبرية.

أصـيب 1956 بنوبـة قلبيـة عنيفـة طبقًـا لمـا يقولـه جـورج انسـتابلو Anstaplo وتقاعـد عـام 1964. تـوفى فـى 18 أكتـوبر 1973 بذبحـة رئويـة. وهو مدفون فى مقبرة الكنس Kenssetls فى أنابولس Anoplolez.

يتضـح لنـا ممـا سـبق المـؤثرات التـى أخـذ عنهـا ليـو شـتراوس خاصـة هيـدجر، والعلاقـات الوطيـدة بكثيـر مـن معاصـريه خاصـة ألكسـندر كوجيـف الـذين مـثلا - ومعهمـا إيمانويـل ليفينـاس - مؤشـرًا مهمًـا فـى ثلاثينيـات القـرن العشـرين تجـاه مـا بعـد الحداثة رافعين شعار أثينـا – أورشـليم مـن أجـل زحزحـة الفكـر الإنسـانى بتعبيـر دريـدا الـذى أخـذ عـن كوجيـف وليفينـاس أفكـاره عـن تعـدد الـدوال والاخـتلاف والأثـر وميتافيزيقا الغياب.

ثانيًا: ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية

ويبين لنا جورج تامر- الذى تنبه إلى أهمية منزلة الفلسفة الإسلامية فى أعمال ليو شتراوس - ثلاث اتجاهات أساسية توضح مظاهر فكره وتمثل جوانب فلسفته كما تظهر من كتاباته حول الفلسفة الإسلامية التى لم يولها الباحثون الغربيون العناية المناسبة لأثرها ومكانتها فى تفكيره. وهى كتابات تتضمن كما يخبرنا هنريش ماير Herinrich وصفًا ذاتيًا لشتراوس لا يوجد فى كتاباته الأخرى. وسنعرض لهذه الاتجاهات بعد بيان دراساته عن الفلسفة الإسلامية، ويمكن تحديدها فى خمسة أعمال أولها كتاب "الفلسفة والشريعة" Philoosphie und Gesetz 1935 وهو عمل يحتوى الخطوط الأساسية للبرنامج الفلسفى الذى التزم به شتراوس طوال حياته، يطرح إشكالية العلاقة بين الفلسفة والشريعة انطلاقًا من واقع اليهود فى ألمانيا فى عشرينيات القرن الماضى، حيث كانت الجماعة اليهودية تعانى صراعًا داخليًا بين دعاة المحافظة ودعاة الاندماج فى المجتمع الألمانى وثقافته، مما ولد تحديات فكرية فرضت على المثقفين البحث عن حلول لها وتدور هذه التحديات بشكل أساسى حول قيمة الدين وأهميته بالنسبة للفرد والمجتمع. ويتضمن عمل شتراوس هذا مقدمة إضافية يهاجم فيها كلا من النزعة التقليدية المتحجرة والنزعة العقلانية الحديثة الرافضة للدين، معلنا أن العقلانية الغربية الحديثة أخفقت فى القضاء على الاعتقاد الدينى، لأنها لا تهتم بجذور ما تنتقده، بل تكتفى بالتعامل مع ظواهره فقط. وفى المقدمة يعلن شتراوس إلحاده الذى يصفه بأنه نابع من نزاهة عقلية وأنه يقوم على قواعد الكتاب المقدس[13].

ويبين شتراوس فى عمله الثانى "بعض الملاحظات حول العلم المدنى لدى ابن ميمون والفارابي" 1936 أن ابن ميمون متأثر فى فلسفته وتفسيره للتوراة بفلسفة الفارابى، الذى يعتبر دين الوحى تحقيقًا لبرنامج أفلاطون الذى هدف

إلـى تأسيس الدولـة المثاليـة، وبنـاء عليـه فـإن نقد الحداثـة والتقليديـة الدينيـة لا يجدى إلا إذا تم بواسطة فهم صحيح للعقلانية الوسيطة وأن هذا لا يتم إلا بفهم فلسفة الفارابى السياسية الأفلاطونية.

ويتضح فـى دراسته "كتـاب مفقود للفـارابي" 1936 رأى شـتراوس القائل بـأن الفـارابى يعـرض فـى كتابـه فلسـفة أفلاطـون وأرسـطو كفلسـفة واحـدة ذات طبقتين: باطنية أفلاطونية وظاهرية أرسطية.

ويخبرنـا فـى دراسته "أفلاطـون الفـارابي" 1943 أن مـا اعتبـره الفـارابى غـرض أفلاطـون الصـحيح هـو غـرض الفلاسـفة جميعًـا. وتظهـر أفلاطونيـة الفارابى فى ازدواجية تفسيره لآثـار أفلاطـون: إذ إن ظـاهر النص يبدو مناسبًا لأكثرية القراء، فيما هو يخفـى بين طيـات سطوره طبقة تفسيرية لا يبلغهـا إلا الفلاسـفة وحـدهم. ويـرى شـتراوس أن عنصـرًا آخـر مـن أفلاطونيـة الفـارابى يظهر فـى اختراعـه لمـا لا تتضمنه النصـوص التـى لخصـها، فهو يختفـى وراء عمل الشارح ناسبًا إلى أفلاطون أقوالاً لم يقلها أو مهمـلاً لمـا قالـه حقًـا، ليشير بذلك إلى ما لا يستطيع التصريح به أو نفيه خوفًا من أن يرمـى بـالكفر. ويـرى جورج تامر "أن ما نسبه شتراوس إلـى الفـارابى فـى هذه الدراسـة من صـفات إنما هو وصف ذاتى لشتراوس نفسه"[14].

وتأتى دراسته "كيف قرأ الفارابى نواميس أفلاطون" وسط كتابـه "مـا هـى الفلسـفة السياسـية؟" الـذى يعتبـر تلخيصًـا لفكـره وبيانًـا للمكانـة المركزيـة التـى يحتلهـا الفـارابى فيـه. وهـو يشـير إلـى أن تلخيص الفـارابى لا يتضـمن الكتـاب العاشـر مـن النـواميس وهـو مقالـة أفلاطـون اللاهوتيـة بمـا يعنـى أنـه ينسـب لأفلاطون علم كلام لا مكان للاهوت فيـه. وأن الفـارابى يتستر وراء التلخيص

علمًا منه بالفرق بين شريعة الإسلام ونواميس أفلاطون، وأن الفارابى يخفى عن القارئ عدم إيمانه بالله. ومن الواضح أن شتراوس تعامل أحيانًا مع النص العربى بحرية لا يسمح بها النص لينسب إلى الفارابى قناعات لا تتضمنها النصوص بحد ذاتها[15].

ثالثًا: صور ليو شتراوس:

ويتضح مما أوردناه اتجاهات ثلاثة أساسية فى فكر شتراوس، أولاً كونه فيلسوفًا يهوديًا، كما يظهر فى اهتماماته بفلسفة ابن ميمون - وكتابه "دلالة الحائرين" - التى نبعت من رغبته فى معالجة مشاكل فكرية يهودية معاصرة، وأنه اتبع نهج ابن ميمون فى علاج مسألة العلاقة بين الدين والعقل ، واهتدى بواسطته إلى الفكر السياسى الأفلاطونى الذى لعب دورًا أساسيًا فى تكوين التفسير الفلسفى للوحى الإلهى. يقدم لنا رضوان السيد أسبابًا ثلاثة لاهتمام شتراوس بالفلسفتين اليهودية والإسلامية، الأول أنه أراد اعتبار الفلسفة اليهودية الوسيطة ندًا للفلسفة الإسلامية، بمعنى المشاركة فى وراثة التقليد الكلاسيكى، والشراكة فى الإبداع، والانفراد بنقل ذلك النتاج إلى اللاتينية الأوربية الوسيطة والثانى هو الإصرار على أن التقليد الفلسفى الإسلامى واليهودى الوسيط هو حلقة الوصل بين الإغريق والأوربيين، ليس فقط بالمعنى التاريخى، بل بالمعنى المعرفى أيضًا، حيث ينطلق من وجهة نظر تنصر أفلاطون على أرسطو، ويذهب إلى أن الأمر كان على هذه الصورة لدى المسلمين والأوربيين فى العصور الوسطى، والأمر الثالث الذى من أجله اهتم شتراوس بالفلسفة الإسلامية، هو اهتمامه بالرشدية اللاتينية التى نقلت - من وجهة نظره - هذه الرؤية المعرفية المطلقة ليظل ميراث الحكمة مؤثرًا فى

الفلسفة كما فى السياسة أو فى السياسة من خلال الفلسفة[16].

وثانيًا كونه فيلسوفًا أفلاطونيًا. ارتدى ثوب باحث فى تاريخ الأفكار الفلسفية لينزع عن الأفكار الأصيلة ما اعتراها من شوائب عبر العصور، وأن اقتصاره على تفسير آثار ماضية لم يكن إلا سعيًا وراء تحقيق شرط أساسى لفلسفة أصيلة حاضرة. حيث فهم أن المثل الأفلاطونية الثابتة متماهية وكذا المشاكل الأساسية التى تعترى الوجود الإنسانى. ويظهر ذلك فى عمل كينيث هارت جرين "العودة إلى ابن ميمون فى فكر ليو شتراوس[17]. وثالثًا كونه فيلسوفًا باطنيًا عرف كيف يخفى أفكارًا هدامة للمجتمع خلف مهارة فى تفسير نصوص اعتبرها باطنية. وهو يعزو لجوء الفلاسفة إلى الكتابة المبطنة بشكل أساسى إلى خوفهم من الاضطهاد الدينى والسياسى من ناحية وحذرهم من نشر تعاليم تهدد سلام المجتمع بالخطر إذا وقعت بين أيدى الجهال، الأمر الذى يؤدى إلى البطش بالفلسفة والفلاسفة. وهو ينسب كما يرى نقاده اعتباطيًا هذا النوع من الكتابة إلى فلاسفة لم يعرفوا أى أنواع من الاضطهاد، ويصرف جهدًا كبيرًا على تفاسيره التى تبقى مقتصرة على الشكل واللغة من دون معالجة المضمون، ولهذا تبريره الذى يوضحه مايلز بيرنايت Myles Burnyeat فى كتابه "أبو الهول دون سر" Sphinx without a secret – بقوله لقد سلك منهج سرية التعليم الشفوى فأسر إلى خاصة تلاميذه بحقيقة آرائه فلا تتسنى معرفتها. وتذهب شاديا درورى إلى أن تعاليمه ليست سوى الإلحاد وإنكار القواعد الدينية الأخلاقية التى يقوم عليها المجتمع، ونفى إمكانية تنوير الجموع بسبب فجوة مزعومة بين الفلسفة والمجتمع مما يجعل الحقيقة حكرًا على الفلاسفة يصعب الوصول إليها[18].

رابعًا: ابن ميمون بين المسيرى وشتراوس

تناول شتراوس فى كتابه "بعض الملاحظات حول العلم المدنى لدى ابن ميمون والفارابي" 1936 الفيلسوف اليهودى الذى عاش فى ظل الحضارة الإسلامية موضحًا تأثره بأعلامها خاصة الفارابى، يظهر هذا الأثر فى تفسيره للتوراة. ويعد "دلالة الحائرين" أهم كتب ابن ميمون وهو يسعى فيه للتوفيق بين الدين والعقل، ويتأول كثيرًا من الأفكار الدينية اليهودية تأويلاً يجعلها تتفق مع العقل[19].

ويؤكد المسيرى أن فهم ابن ميمون للدين ينهض على أنه دين الكمال الإنسانى، وهو دين الفلسفة وليس الوحى، دين قوامه التأمل الفلسفى فى الخالق. ويشير إلى الأصول الثلاثة عشرة "شلوشاه عشار عيقاريم" لتحديد عقائد الدين اليهودى التى وردت فى كتاب ابن ميمون لكتاب السنهدرين فى مقدمة كتاب السراج، وهى فى جوهرها لا تختلف - فيما يرى المسيرى - عن المعتقدات الإسلامية كثيرًا، فهى تنفى أية حلولية عن الإله. ويبين أن ثمة نوعان من الاختلاف بين هذه الأصول والعقائد الإسلامية، أولهما اختلاف "سطحى ينصرف إلى الألفاظ حين يحل كلمة توراة "محل" القرآن و"موسى" محل "محمد" واختلاف أساس بنيوى يتعلق بالعقيدة الخاصة بعودة الماشيح، هو ما يؤكد عليه المسيرى، الذى يرى أن العقيدة اليهودية وفكرة الخالق عند ابن ميمون لا يمكن فهمها إلا من خلال الفلسفة الأرسطية، وأن أى تفسيرات أخرى هى شكل من أشكال الوثنية.

ومن هنا يرى البعض أن الأرسطية الميمونية تشوه معنى الكتاب المقدس، وأن ابن ميمون يظهر احترامًا لأرسطو أكثر من احترامه لنصوص الكتاب المقدس أو التراث (المسيرى م3 ص369). وإن كنا نستطيع أن نشير إلى

شـيء آخـر يتوقـف عنـده شـتراوس هـو أن أرسـطية ابـن ميمـون أبعدتـه عـن أفلاطـون، الـذى عـاد إليـه الفـارابى، وعلـى هذا يرجـع شـتراوس إلـى الفـارابى وليس إلى ابن ميمون. أفلاطون والفارابى - وليس أرسطو وابن ميمـون - همـا أصـحاب الحضـور القوى فى الفلسـفة الإسـلامية الوسيطة ، كمـا أن أعمالـه لـم تكن لهـا أهميـة تـذكر فـى العـالم الإسـلامى، وهـذا يرجـع إلـى أن فكره لا يتسـم بالأصـالة أو إلى أن الثقافة العربية اليهوديـة فـى الأنـدلس كانـت تابعـة للحضـارة الأم [اليونـانية] إلى درجة كبيرة.

ونحن نشير هنا إلى ما كتبه المسيرى عنه [اين ميمون] لتفسير عدة أمور تتعلق باهتمام ليو شتراوس بـه، أولهـا كونـه فيلسـوفًا يهوديًا يسـعى للتوفيق بين العقـل والشـريعة وإن كـان أقـرب إلـى ديـن العقـل، وأنــه نشـأ فـى الحضـارة الإسـلامية وأن لـم يكـن لـه حضـور مثـل الفـارابى وابـن سـينا، الـذين انتقـل ليـو شتراوس إلـى أعمـالهمـا لأفلاطونيتهمـا علـى العكس مـن أرسـطية ابـن ميمـون، ولأنـه، أى "ابن ميمون" كان أحد مصـادر حركـة التنـوير اليهوديـة التـى اهتمـت بكتاباته لإدخال شيء من العقلانية على الدين اليهودى، وخاصة لدى المتـأثرين بفكره: إسـبينوزا وموسـى مندلسـون وهرمـان كـوهن، بـل إن كتاباتـه فيمـا يقـول المسيرى: تعـد النقطـة الأساسية التـى اجتمـع عليهـا دعـاة التنـوير، وهـى إطـار مرجعى أساسى لليهودية الإصلاحية. وهذا ينقلنـا إلـى تنـاول إسـبينوزا عنـد كـل من المسيرى وليو شتراوس.

خامسًا: إسبنيوزا مفترق طرق:

لا يؤمن شتراوس بقدرة السياسة على ضبط الناس، الـذين كثيـرًا مـا تتغلّـب عليهم أهواؤهم، فلا يخضعون لمستلزمات النظـام الاجتمـاعى، بـل يقومـون بمـا

يخدم مصالحهم الفردية، مهدّدين بذلك استقرار المجتمع. وهو بالمقابل يرى أنه يمكن السيطرة على الناس بواسطة الدين، إذ أنهم يتبعون الوصايا الدينية خوفًا من العقاب ورغبة فى الثواب. وهكذا يصبح الدين وسيلة ناجعة يكبح بها الحكام جماح الشعوب. إسبينوزا ينوّه لهذه الوظيفة السياسية – الاجتماعية للدين ويدعو لذلك إلى الاحتفاظ به. ويميز إسبينوزا بين الحكماء – وهم الخاصة – وعامة الشعب، التى تتألف فى رأيه من "الأتقياء" والمؤمنين بالخرافات. وهو بهذا التمييز يبغى تقريب الدين من الفلسفة، لينسب إليه دورًا فعالاً فى السياسة، التى يضع الفلاسفة أسسها النظرية. يتوصل شتراوس بواسطة تحليله نقد إسبينوزا للكتاب المقدس إلى أن هذا النقد مبنى على فكرة أن الكتاب لا يحتوى أى تعليم حول النقاط التى يتناولها بأقوال متضاربة، وإن كل ما لا يتناوله الكتاب بتعليم مباحٌ للعقل التعليمُ فيه، والعقل فى ذلك لا يخضع لاعتبارات أخرى، سوى الاعتبارات العقلية والمنطقية[20].

يحظى إسبينوزا لدى المسيرى بلقب فيلسوف العلمانية الأكبر، وهو ما لم يحظ به إلا اثنان؛ نيتشه ومن بعده دريدا وهو عنده فيلسوف عقلانى مادى من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة. يتناول المسيرى رؤية إسبينوزا للإله والطبيعة، لقد رد إسبينوزا العالم بأسره فى ثباته وحركته، إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ هو القوة الدافعة للمادة والسارية فى الأجسام، الكامنة فيها والتى تتخلل ثناياها وتضبط وجودها، قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهى النظام الضرورى والكلى للأشياء. (المسيرى P371).

وقد بلغت الواحدية والكمونية الفلسفية ذروتها عند إسبينوزا الذى ألغى كل الثنائيات التقليدية، وفلسفته نظام مادى خال من أية رواسب دينية سوى

المصطلح: بل إنه - فيما يرى المسيرى - من أكثر النظم المادية تبلورًا وأكثرها نقاء وخلوًا من العناصر غير المادية. يقول: "وتبدو المنظومة الفلسفية عند إسبينوزا بصورة متميزة، جعلت منه رائدًا حقيقيًا للفكر الغربى الحديث وللمشروع التحديثى والتفكيكى الغربى والاستنارة المظلمة". (المسيرى 372) منظومة لا توجد فيها أية فراغات بين الإله والطبيعة والإنسان، فهى مصمتة تمامًا، شكل من أشكال الحلولية الكمونية الواحدية المادية ، وهى حلولية كمونية بمعنى أن كل الأسباب تحل فى المادة وقوانين الحركة كامنة فيها. وهى مادية بمعنى أن الأسباب لا تتجاوز المادة وأن القوانين كامنة فى الأشياء لا تفارقها (المسيرى 373).

يعرض المسيرى مجموعة العناصر الأساسية فى فلسفة إسبينوزا ليؤكد لنا علمانيته وماديته وحلوليته وكمونيته، وهذه العناصر هي: رؤية إسبينوزا للإله والطبيعة، رؤيته للإنسان، الرؤية المعرفية، الرؤية النفسية، الرؤية الأخلاقية، موقفه من القانون الطبيعى، موقفه من الدين. وقد أشرنا إلى بعض هذه العناصر ويهمنا منها مما يرتبط بالموضوعات التى شغلت ليو شتراوس فكرة الحق الطبيعى والدين.

يتوقف المسيرى عند فكرة الحق الطبيعى التى ترتبط بالقوة لدى إسبينوزا والتى يقصد بها قوانين الطبيعة نفسها، أو قواعدها التى يحدث كل شيء وفقًا لها، أى قوة الطبيعة ذاتها. وعلى ذلك فكل ما يفعله الإنسان وفقًا لقوانين طبيعته يفعله بحق طبيعى كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة". ويضيف تخضع فكرة الحق الطبيعى لفكرة القوة "فحق كل فرد يمتد بقدر ما تمتد قوته" لقد قدرت الطبيعة... أن تأكل الأسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة كحق طبيعى

لا نـزاع فيـه، ذلـك لأن للطبيعـة الحـق المطلـق فـى أن تفعـل مـا تسـتطيع – أى حقهـا بمقدار قدرتها".

لقد نجح إسبينوزا كما كتب المسيرى فـى توليد المنظومـة العلمانيـة الماديـة من داخل المنظومة الدينية وباستخدم مصطلحاتها الغيبيـة. أدرك إسبينوزا منذ البدايـة، القـانون الـداخلى للنمـوذج العلمـانى ودفعـه إلـى نتيجتـه المنطقيـة، ورأى فى مخيلتـه كيف أن الواحديـة الكمونيـة الماديـة لا بـد أن تقضـى علـى الإنسـان، وتحول العالم إلى آلة هندسية دقيقة ولا يبقى بعد ذلك سوى الحركـة الهندسية للذرات والتكرار الرتيب للأرقام ورأى أن إدراك هذا وقبولـه هو قمـة المعرفـة والحرية.

وانطلاقًـا مـن واحديتـه الماديـة يصـنف الرؤيـة الدينيـة باعتبارهـا ظـاهرة بشـرية ذات هدف عملـى جزئـى تحـاول تحقيـق أمـانى معينـة للإنسـان وتجنبـه مخاوف خاصة وهى تفعل هذا بهدف تنظيم أحوال البشر ومعاملاتهم. وهذا هو كمـا سنرى موقف ليو شتراوس من الـدين، الـذى لا يرى فيـه سوى أداة قـوة لإخضاع العامة وتنظيم المجتمع، وأداة فى يد الليبرالية لتسيير الدولة.

والمهم بالنسبة للسياق الحـالى الـذى نتنـاول فيـه بالدراسـة المقارنـة كتابـات المسـيرى وليـو شـتراوس أن نشـير إلـى أن تحليـل المسـيرى لأفكـار إسـبينوزا، الـذى يعـد مـن أهـم مصـادر ليـو شـتراوس يتمثـل فيمـا قـام بـه المفكـر مـن بيـان الأصـول اليهوديـة لإسـبينوزا، الـذى راح الكثيـر مـن البـاحثين يؤكـدون نقـده لليهودية وهم محقون، ويأتى المسيرى للحفر فى الأصول العقيدية اليهودية عند ناقدها الأكبر.

ويهمنا أن نقف عند تحليل المسيرى للعلاقة المتشابكة والمركبة والمتداخلة بين العقائد اليهودية وبين إسبينوزا أشد نقادها ضراوة وأكثرهم معارضة لها، بل للعقائد بشكل عام. والذى احتفى به مفكرونا فى الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، أمثال: فؤاد زكريا[21] وحسن حنفى وغيرهما.

والحقيقة أن علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية علاقة بالغة العمق والتركيب، وثمة جوانب فى فكره لا يمكن فهمها دون العودة إلى الكثير من العناصر فى العقيدة اليهودية، وإلى أشكال تطور الجماعات اليهودية فى أوربا. ففكره - من هذا المنظور - تعبير عن جوانب كامنة فى النموذج الدينى الذى يرفضه، كما أن ثمة تطورات لاحقة بين اليهود واليهودية كان إسبينوزا تعبيرًا عميقًا عنها، ونموذجًا لها.

كان إسبينوزا - كما كتب المسيرى - من يهود المارانو الذين فقدوا هويتهم الدينية، فأصبحوا جماعة هامشية بالنسبة لكل العقائد، ولم يكونوا مسيحيين ولا يهود. فى أمستردام وجدوا التربة المناسبة لهم، وبدأوا يقودون الفكر المعادى للدين، أى دين، وكانوا من حملة لواء الشك الفلسفى والدينى. وقد خرج إسبينوزا من هذه التشكيلة الحضارية الدينية الفذة، فهو مفكر مارانى بالدرجة الأولى يظهر الإيمان الدينى ويستخدم الخطاب الدينى ولكنه يبطن الإيمان الكامل بالمادة وقوانينها باعتبارها النقطة المرجعية النهائية، لا بالنسبة إلى العالم المادى وحسب (الطبيعة) وإنما بالنسبة للإنسان أيضًا.

ويذهب المسيرى إلى أن رؤية إسبينوزا الفلسفية حلولية متطرفة تضرب بجذورها فى القبالاه اللوريانية. وتوجد داخل اليهودية الحاخامية أفكار تركت أعمق الأثر فى إسبينوزا. فاليهودية، فى إحدى صورها، تكاد تكون دينًا بدون

إله وبدون ميتافيزيقا.

يتحدث المسيرى عن ما أسماه "الطبيعة الجيولوجية التراكمية لليهودية"، موضحًا أن هناك داخل اليهودية إيمان بإله مفارق وإيمان بإله حال، وإيمان بالبعث واليوم الآخر وإنكار لهما أو عدم اكتراث بهما. وأن إسبينوزا نفسه قد أشار إلى أن فكرة الآخرة فى العقيدة اليهودية كانت دائمًا فكرة شاحبة، فالعهد القديم لا يتحدث عن خلود الروح. كما أن العهد القديم لا يوجد فيه، أى شيء عن وجود غير مادى أو غير جسمانى للإله. ولكل ما تقدم، فإنه يعرف اليهودى بأنه من ولد لأم يهودية حتى ولو لم يؤمن بالإله، فاليهودية خاصية بيولوجية مادية وراثية.

ومهما يكن تأثير اليهودية الحاخامية، فإن القبالاه اللوريانية التى تشبع بها إسبينوزا تركت أثرًا حاسمًا فيه وشكلت إطارًا لمعظم أفكاره. والقبالاه اللوريانية صياغة غنوصية حلولية متطرفة، بل تعد من أكثر الصياغات الحلولية تطرفًا. (P. 382)

وعالم القبالاه اللوريانية لا عاطفة فيه ولا أخلاق، فالأمور كلها جزء من نسق هندسى، ومن هنا ظهرت الجماتريا، وهى محاولة تفسير العالم بالأرقام من أجل التحكم فيه لا التوازن معه، وهذا يقابل تمامًا فكرة إسبينوزا عن إمكانية فهم العالم، بما فى ذلك الإنسان، من خلال المنطق والخطاب الهندسى، وعن إمكانية التحكم فى العالم وفى الذات، بأن ينظر الإنسان إلى الكون من منظور الإله. ورغم اهتمام عدد من الباحثين بدارسة سبنيوزا فى العربية؛ حيث تناول صالح مصباح "إسبينوزا فى الفكر العربى المعاصر"[22]، ورصد على الشنوفى، لنا بعض أشكال تعامل الفكر العربى مع فلسفة إسبينوزا فى

مصر وتونس"[23]. حيث يستفيض فى تحليل دراسة فؤاد زكريا عن إسبينوزا وترجمة حسن حنفى لرسالة "فى اللاهوت والسياسة". ورغم أن من أغراض من قدموا هذه الدراسات بيان كيف نفهم الاهتمام المتزايد بإسبينوزا؟ وكيف تعامل الفكر العربى مع فلسفته؟ وفيم حاول استثمارها وإلى أى مدى وفق فى ذلك؟ فلم يتوقف الباحثون فى هذه الدراسات ولا غيرها عند قراءة شتراوس لإسبينوزا، خاصة فيما قدمه زكريا وترجمه حنفى؛ اللذين نجد لديهما أثر مباشرًا وغير مباشر للقراءة الاشتراوسية لإسبينوزا. الأثر غير المباشر نجده لدى حنفى فى مقدمة ترجمته التى كانت، فى الأصل عرضًا لمحتوى الرسالة، ويتضح من أولى سطورها أن الترجمة تأليف غير مباشر[24]، أى أن المترجم يريد أن يخبرنا أنه يتخفى وراء إسبينوزا ليقدم لنا وجهة نظره وهو نفس ما يفعله شتراوس مع من يدرسهم وما سبق أن وصف به تعامل الفارابى مع أفلاطون.

ويسعى زكريا لتقديم صورة جديدة لإسبينوزا ويستعين فى ذلك بتفسير وقراءة شتراوس لفلسفته فى عدة مواضع من كتابه، يهمنا منها تأكيد زكريا أن حرص إسبينوزا على استخدام المنهج الهندسى هو أن يخفى آراءه عن تلك الفئة التى قد تكون خطرًا على فلسفته، فئة القراء غير المستنيرين المتمسكين بحرفية التقاليد الدينية. ويشير زكريا مع شتراوس إلى أن إسبينوزا تعمد هذا الإخفاء فى رسالته، وكانت وسيلته فى ذلك اتباع طريقة المعادلات التى يمكن بشئ من التوسع فيها أن تعد بدورها تعبيرًا عن المنهج الهندسى، خاصة إزاء الاضطهاد المزدوج فى عصر إسبينوزا، سواء من الحكام أو من السلطات الدينية الرسمية، وخطر الطائفة اليهودية التى طردته من بين صفوفها وحرمت كتبه[25].

نحن إزاء تفسيرين لاستخدام إسبنيوزا للمنهج الهندسي؛ تفسير ليو شتراوس وفؤاد زكريا الذى يرجع هذا الاستخدام لخشية إسبينوزا من التصريح بآرائه وتفسير المسيرى الذى يربط هذا الاستخدام بالأصول اليهودية للفيلسوف الهولندى يقول: "جاء فى القبالاه اللوريانية أن "إلوهيم هو ماطيفع" أى أن الإله هو الطبيعة (تمامًا كما يقول إسبينوزا)، وأكد القباليون أن طيفع هى المعادل الرقمى لإلوهيم. إنجازه الفلسفى الأكبر هو اكتشافه هذا التقابل المدهش بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية. ومن خلال اكتشافه هذا، جعل إسبينوزا الإنسان الغربى قادرًا على أن يتبنى الرؤية العلمانية الشاملة دون أن يدرى ودون أى إحساس بالحرج.

ويقسم المسيرى علاقة إسبينوزا باليهود واليهودية إلى قسمين: الأول علاقة التضاد على المستوى المباشر، والثانى علاقة التماثل على المستوى النماذجي:

1 – علاقة التضاد (على المستوى المباشر): كان لا بد أن يهاجم إسبينوزا العقيدة اليهودية انطلاقًا من واحديته المادية، وكان هجومه يتم على مستويين: اليهودية كدين له شعائره الخاصة، واليهودية كمجموعة من العقائد تستند إلى ما فوق الطبيعة والإيمان بالإله كقوة مفارقة لها، أى اليهودية كنموذج لكل الأديان. كما يتضح فى رسالة فى اللاهوت والسياسة، حيث انتقد إسبينوزا كثيرًا من مبادئ اليهودية ومبادئ أى دين آخر.

2 – علاقة التماثل (على المستوى النماذجي): هاجم إسبينوزا اليهودية، إذن، بشكل واضح، والمسيحية بشكل مستتر، بل هاجم اليهود وتاريخهم. ومن هنا إشارة المسيرى إلى تأكيد إسبينوزا أن الكتب الدينية اليهودية موجهة أساسًا

إلى الجماهير اليهودية وحدها، وأن الشريعة اليهودية إن هى إلا قوانين الدولة العبرانية القديمة التى صدرت لضمان الاستقرار السياسى بين العبرانيين.

فالدين هو الأساس الذى ينظم الدولة ويضمن استقرار الحكم. وعلى أساس هذا الفهم يأتى حكم المسيرى بأن إسبينوزا يقف على بداية سلم طويل من المثقفين الغربيين العلمانيين ذوى الجذور اليهودية الذين يقفون على هامش الحضارة لا يشعرون بأية قداسة نحو أى شيء. وهم سلم طويل بدءًا من إسبينوزا، يضم لاسال وماركس (إلى حد ما) وفرويد وتروتسكى وليو شتراوس. ومعظم هؤلاء المفكرين يرفضون الدين تمامًا ولكنهم يقترحون بدلاً منه نموذجًا معرفيًا ماديًا متكاملاً شاملاً يحمل كثيرًا من سمات الدين. (المسيرى P. 383).

ويرى إسبينوزا أن العقيدة يمكن الاستفادة منها وتوظيفها اجتماعيًا عن طريق التفسيرات العقلية للعهد القديم. أن الدين ليست له قيمة من الناحية المعرفية، فهو مجرد وظيفة ذات نفع للإنسان. وهو ما يسميه المسيرى "علمنة من الداخل"، إذ يصبح المعيار هنا مدى التأثير العملى للدين، ومدى تكيفه مع الواقع المادى حتى يحتفظ بفاعليته. أى أن الدين عنده يصبح تابعًا للنظام الكلى والضرورى للأشياء انطولوجيًا وأداة اجتماعية للحكم الأمثل سياسيًا. (المسيرى 378).

يذهب المسيرى إلى أن المنظومة العلمانية الشاملة اكتملت فى كتابات إسبينوزا، وأن المتتالية التى أدت إلى تفكيك الإنسان فى القرن العشرين بدأت مع واحديته المادية الصارمة، وأن هناك داخل منظومته (بشكل جنيني) معظم الفلسفات العلمانية الأساسية، الفلسفة النفعية المادية (بنتام) والرؤية المادية الآلية التجريبية

للعقل والنفس (لوك) ونسبية الأخلاق وإعلاء القوة كمطلق (نيتشه) والبرجماتية (وليام جيمس وجون ديوى).

وقد يكون من المفيد التوقف قليلاً عند علاقة إسبينوزا بنيتشه الذى أثر كثيرًا على تفكير ليو شتراوس كما مر بنا. قال نيتشه (فى كارت بوستال أرسله إلى صديق له) إنه يتعرف على نفسه فى عدة نقاط فى عقيدة إسبينوزا: إنكار حرية الإرادة – إنكار الغائية – إنكار وجود نظام أخلاقى فى العالم وإلغاء فكرة الخير والشر – رفض فكرة إيثار الغير والتأكيد على حب الذات والقوة كأساس للحياة وللأخلاق. وأكد نيتشه أنه هو وإسبينوزا يجعلان المعرفة جزءًا لا يتجزأ من الغريزة وليس نشاطًا مستقلاً عن رغبات الإنسان وغرائزه، أى أن نظامهما المعرفى يتسم بالكمون الكامل (موت الإله المتجاوز) وأن الحياة مكتفية بذاتها. ومع هذا، يمكن القول بأن ثمة نقاط اختلاف مهمة بينهما تعود إلى أن إسبينوزا يقف عند بداية المتتالية العلمانية بينما يقف نيتشه فى مرحلتها النهائية، ذلك أن إسبينوزا (عند المسيرى) أخذ أول خطوة فى عمليات العلمنة حينما أمكن تهميش الإله أو القول بموته (باعتبار أن الإله هو الطبيعة). ولكنه لم يأخذ الخطوة الثانية الحاسمة وهى تطهير العالم من ظلال الإله، أى من كل عناصر الثبات والمطلقية والتجاوز.

أما نيتشه، فتحرر تمامًا من الإله وهرب من ظلاله، فتجربته الكمونية كاملة، فهى لا تترك أى مجال للنظام أو الثبات أو الاستمرارية أو العقلانية فى الكون. والإنسان نفسه فى حالة سيولة وتغير، فهو إرادة قوة محضة، كما كتب المسيرى، كل هذا يعنى استحالة تفسير أى شىء أو تبرير أى شىء. ولذا، بدلاً من فكرة الحب العقلى للإله عند إسبينوزا، يظهر حب القدر والحتمية، موضع

الحب عند إسبينوزا، هو حتمية كامنة داخل نظام عقلانى متسق، أما الحتمية فى نظام نيتشه فهى قدر غامض غاشم لا يمكن فهمه، دعا نيتشه إلى إعادة تقييم القيم حتى يمكن اتخاذ الخطوة الحاسمة نحو تأسيس حضارة نسبية كاملة لا توجد فيها طبيعة معقولة ولا إنسان عاقل، حضارة تتجاوز ثنائية الذات والموضوع لتصل إلى السيولة الشاملة.

هاجم إسبينوزا اليهودية واليهود، وأشار البعض إلى أنه بسبب ذلك لا يمكن أن يكون صهيونيًا. إلا أن المسيرى قد أوضح أن مفهوم الشعب العضوى المنبوذ هو أساس لكل من معاداة اليهود والصهيونية. وينتمى إسبينوزا إلى هذا النمط، فعداؤه الشديد لليهود أدى به إلى طرح اقتراح صهيونى حين قال: "بل إننى لأذهب إلى حد الاعتقاد بأنه لو لم تكن مبادئ عقيدتهم [أى اليهود] قد أضعفت عقولهم، ولو سنحت الفرصة وسط التغيرات التى تتعرض لها أحوال البشر بسهولة، فقد ينشئون مملكتهم من جديد، وقد يختارهم الإله مرة ثانية".

والمشروع الصهيونى تنفيذ حرفى للمشروع الإسبينوزى، ذلك أن الصهيونية علمنت اليهودية وعملت على تصفيتها من الغيبيات والثنائيات والغايات الأخلاقية، فوحدت بين الخالق والمخلوق والطبيعة (الإله والشعب اليهودى وإرتس أو أرض إسرائيل)، بحيث لا يمكن فصل أى من هذه الأشياء عن الآخر. تمامًا مثلما وحد إسبينوزا بين الإله والإنسان والطبيعة فى إطار واحديته الكونية المادية.

شتراوس فى مرآة المسيرى:

[يبين شتراوس فى كتابه "الاضطهاد وفن الكتابة" 1952 من خلال دراسته لأعمال موسى بن ميمون ويهودا اللاوى وإسبينوزا، ماهية "فن الكتابة بين السطور" عن طريق معرفة كيفية "القراءة بين السطور". ويتناول الموضوع نفسه فى كتابه كيفية دراسة "دلالة الحائرين" لابن ميمون الذى يعطى الباحثين فى هذا المجال أدوات اكتشاف ما هو كامن ومستتر فى كتاب الدلالة. كما كانت دراسته "نقد إسبينوزا للدين" 1930 بداية فى هذا الاتجاه](26).

ومعنى "الكتابة بين السطور" أى العودة إلى النصوص الفلسفية التى سعى فيها أصحابها إلى التكتم وإخفاء حقيقة ما يؤمنون به، خوفًا وخشية من كشف العامة هذه الحقائق، ومن استقزاز ومطاردة السلطات لهم. فيما يرى ليو شتراوس وهذا لا يظهر لدى ابن ميمون فقط بل لدى الفلاسفة القدماء الذى عاد إليهما ابن ميمون، أو بعبارة أدق أحالت إليهما كتاباته خاصة ابن سينا والفارابى الذى خصص لهما شتراوس عدة دراسات وهما بدورهما أعاداه إلى أفلاطون، الذى أخذا أفكارهما عنه.

[و"القراءة بين السطور" هو المنهج الذى أكد أهمية تحليل الخطاب وفك شفرته للوصول إلى المعنى الحقيقى الكامن، وهو ما يقوم به شتراوس، مما جعله أحد المفكرين الغربيين ذوى الأصل اليهودى الذين انشغلوا بآليات تحليل الخطاب محاولين الوصول إلى المعنى الكامن بين السطور، مثله مثل جاكوبسون ودريدا، ويرجح المسيرى أن ذلك يعود إلى تراث التفسير اليهودى والتفسير الماراني].

تلك هى المسألة الأساسية التى يتوقف عندها المسيرى فيما كتبه عن ليو شتراوس. وهناك مسألة ثانية يؤكدها حين يشير إلى أعمال الفيلسوف اليهودى الأمريكي: "ما الفلسفة السياسية؟" 1959، "الحق الطبيعى والتاريخ" 1965، "الليبرالية القديمة والحديثة" 1968 هى انتماؤه للتيار المحافظ فى الولايات المتحدة. ويرى أن هذه الأعمال تتضمن نقدًا لليبرالية الحديثة التى يراها حافلة بمشاكل جوهرية لا سبيل إلى معالجتها، فالديمقراطية القائلة بالمساواة بين البشر وبنسبية القيم لا ينتج عنها سوى ثقافة جماهيرية منحلة واتجاه نحو التكيف والامتثال ويفرز ذلك قيادات مفلسفة أخلاقيًا؛ ومن هنا يدعو شتراوس إلى نظام نيابى تقوده صفوة متميزة ويستلزم ذلك وجود طبقة ارستقراطية تمتلك الثقافة الرفيعة.

ويلاحظ المسيرى أن شتراوس مفكر سياسى محافظ وهو أمر نادر بين المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية، إذ إن معظم المفكرين السياسيين ذوى الأصل اليهودى ينتمون إلى التقاليد الثورية أو الليبرالية" (ص353)[27].

الهوامش:

(1) تربط بعض الدراسات بين ليو شتراوس و"المحافظون الجدد". وهناك من يتردد فى الربط بينهما وإن كان هذا التردد يؤكد على الارتباط أكثر مما ينفيه، كما نجد فى كتاب آلان فوشون ودانيال فرنه "أمريكا المسيحانية: حروب المحافظين الجدد" حيث يخصصان فصلاً عنه بعنوان "ليو شتراوس دليل محاربة الطغيان" ص67-95. انظر عماد فوزى شعيبى: ليو شتراوس والتمويه على المحافظين الجدد وأبو إسكندر السوداني: نموذجا المحافظون الجدد: ليو شتراوس إعادة إنتاج دلالة الحائرين، عن موقع منتديات انتفاضة فلسطين.

(2) انظر المسيرى والخطاب الإسلامى الجديد فى أحمد عبد الحليم عطية [محرر] فى عالم عبد الوهاب المسيرى، كتاب نقدى حضارى" المجلد الثانى، الباب الثانى، ص61-174، دار الشروق القاهرة 2004.

(3) عن ليو شتراوس والفكر السياسى انظر كل من: ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل: ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية، ملحق، المجلد الثانى من كتاب ليو شتراوس وجوزيف كروسبي: تاريخ الفلسفة السياسية ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005. ويوجين ف. ميللر: ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، من كتاب أنطونى دى كرسبنى وكنيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية ترجمة نصار عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988.

(4) David McBryde: Leo Strauss, d. mabryde@uq,net.au.

(5) راجع دراسة عبد الوهاب المسيرى: نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر، أوراق فلسفية، العدد الأول ص95-112.

(6) David Mcbryed, Ibid.

(7) تناول المسيرى كل من هوسرل وهيدجر فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. وقد حللنا موقفه النقدى منهما فى دراستنا "موقف المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة فى "عبد الوهاب المسيرى: دراسات مختارة فى فكره، دار الفكر، دمشق، 2007، ص237-269.

(8) انظر دراسة ماهر عبد المحسن: النماذج والآفاق دراسة فى الخريطة الإدراكية عند المسيرى وجادامر، أعمال مؤتمر المسيرى الرؤية والمنهج، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 14-17 فبراير 2007. يحدثنا جادامر عن اللقاء الأول مع شتراوس يقول: "كان يأتى إلى المكتبة وتكرر بيننا اللقاء ودائما كنت أمزح معه كنا أصدقاء، يعقوب كلاين حذرنى من أن شتراوس لن يعطينى أى

شيء عنده ضد اليهود وقد شككت فى كلام كلاين.. وأن كان كلامه صحيحًا وكنت آخذ حذرى جيدًا"، ماكبريد: المصدر السابق.

(9) راجع أحمد عبد الحليم عطية: موقف المسيرى من الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص248-255.

(10) Shadia Drury: The Political Ideas of Leo Strauss, New York: St Marin's Pre 1988.

(11) كوجيف: ألكسندر فلاديميروفيتش كوشيفنكو، ولد فى موسكو فى 11 مايو 1902. قبض عليه بواسطة الشيكا لاشتغاله فى السوق السوداء، وهرب من تنفيذ الحكم بواسطة أصدقاء عائلته وأصبح مشهورًا بسمعة سيئة كما انتهى احتمال إكماله للتعليم وقرر عبور الحدود لمغادرة البلاد، وذلك يجعله يبدو كجاسوس، ووصل إلى ألمانيا وباع مجوهرات عائلته ليدعم بها نفسه.

درس الفلسفة فى هيدلبرج وبرلين وحصل على الدكتوراه 1926 بإشراف كاسيرر درس على هوسرل وهيدجر، انتقل إلى باريس ودرس بدلا من كويريه الذى سافر للتدريس بالجامعة المصرية حاضر عن هيجل والفينومينولوجيا وتتلمذ عليه: ريمون آرون وميرلوبونتى ولاكان وغيرهم. سافر إلى ألمانيا 1957 وزار كارل شميدت، لعب دورًا مهمًا فى مفاوضات الجات. مات فى بروكسيل 3 يونيو 1968 فى مؤتمر تحت عنوان "السوق المشتركة" وكما كتب صاحب هذا الاستشهاد الذى نقل عنه كان طوال حياته مخلصًا للشرف!! David Mcbryde: d.mcbryde@uq.net.au

(12) عن كراوس انظر عبد الرحمن بدوى، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت 1988.

(13) جورج تامر: ليو شتراوس والفلسفة الإسلامية الوسيطة، مجلة الأبحاث السنة 48-49 الجامعة الأمريكية، بيروت، 2000-2001، ص83.

(14) المصدر السابق، ص87.

(15) نفس المصدر، ص89.

(16) رضوان السيد: ليو شتراوس: دارس الفلسفة الإسلامية ورائد المحافظين الجدد، جريدة المستقبل اللبنانية، 11 تموز 2003 ص19.

(17) جورج تامر: المصدر السابق، ص92.

(18) Druruy: The Esiteric philosophy of Leo Strauss, N.Y. 1988, P. 182-192, عن جورج تامر، ص93

(19) عبد الوهاب المسيرى: موسى بن ميمون، الموسوعة المجلد الثالث، ص367 وما بعدها.

(20) جورج تامر: المصدر السابق، ص96.

(21) فؤاد زكريا: إسبينوزا، دار التنوير، بيروت 1983.

(22) صالح مصباح: إسبينوزا فى الفكر العربى المعاصر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العددان 13-14 ديسمبر 1993، ص45-83.

(23) على الشنوفى: أشكال تعامل الفكر العربى مع فلسفة إسبينوزا فى مصر وتونس فى الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2002، ص313-318.

(24) حسن حنفى: مقدمة ترجمة رسالة إسبينوزا فى اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروت.

(25) فؤاد زكريا: إسبينوزا، دار التنوير، بيروت.

(26) عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثالث، ص352.

(27) الموضع نفسه.

الفصل السابع

نقد الغرب

تمهيد:

نتوقف فى هذا الفصل عند أبرز سمات عبد الوهاب المسيرى التى تسرى فى أعماله جميعا، تلك التى تتسم بالتحليل والتفكيك والتركيب والشمول والكشف والنقد. ويتخذ النقد عنده صورًا وأشكالاً متعددة؛ من نقد المذاهب والنظريات، إلى نقد النماذج المناهج، إلى نقد الحياة اليومية وردها إلى أسسها الدينية والأيديولوجية. يظهر ذلك منذ كتابات المسيرى الأولى وهى الكتابات التى تحمل بذور أفكاره الأساسية التى ستظهر واضحة المعالم فيما بعد فى كتاباته التى عرف بها حول فقه التحيز، والعلمانية وغيرها. ومن أول هذه الكتب التى حملت شحنة عالية من النقد كتابه "**الفردوس الأرضي**" وهو مجموعة دراسات حول الحضارة الأمريكية. فى أربعة أبواب وكل باب من عدة أقسام مع مقدمة حول الفردوس والتاريخ. ويدور الباب الأول حول البراجماتية الأمريكية والبراجماتية التلمودية، والثانى علم السلع الفردوسى والثالث الأشياء والبراءة الأولى ثم المرأة الأمريكية بين التاريخ والفردوس فى الباب الرابع.

يؤكد المسيرى فى المقدمة أن الإنسان رغم أنه جزء من الطبيعة، شأنه فى ذلك شأن الكائنات العضوية الأخرى، فهو يعيش فى بناء مستقل عن الطبيعة من

وضع يديه وهو التاريخ، ومن هنا فهو لا يخضع لقوانين الطبيعة وحدها، وإنما لقوانين التاريخ أيضا. وهذا هو مصدر جدلية الوجود الإنسانى، فالإنسان قد ترك الطبيعة الدائرية وسقط فى التاريخ وحدوده، ولا يمكنه إلا تقبل هذا الأمر. ولكنه مع هذا قلما يقنع بما هو قائم، وإنما يثور ضده دائما ويحلم بما هو أفضل حينما ينظر إلى ذاته، فيرى الإمكانات الهائلة داخله وداخل وجوده الإنسانى. وحلم الإنسان هذا فيما يرى المسيرى هو ما يدفعه للثورة والتمرد. والفكر الثورى يصدر عن رغبة أو حلم فى الحياة الأفضل، ولكن الرؤية الثورية الحق تعترف بأهمية التاريخ وحدوده رغم محاولتها توسيع هذه الحدود. والرؤية الثورية الحق لا تريد "العودة" إلى البراءة الأولى وإلى التكامل المطلق، وإنما تحاول الوصول إليها جزئيا وتدريجيا من خلال حدود التاريخ، ودون أى محاولة لتدميره.

ولكن فى العصر الحديث فى الغرب، ومع انتشار الفلسفات البورجوازية وتقديسها للأشياء، بدأ يظهر نوع جديد من الحساسية يسميه المسيرى "الحساسية الفردوسية"، وهى نوع من الغيبية العلمية لا تختلف عن الغيبية التقليدية فى ادعائها الإطلاق لنفسها، وفى نفيها للجدل، وفى محاولتها تصفيته، وهى تستند إلى ميكانزمات الاقتصاد الصناعى الرأسمالى الذى يعتمد على فكرة التوازن الميكانيكى الدائم بين العرض والطلب. وهذا التصور الفردوسى للإنسان ليس حكرا على فلاسفة الرأسمالية والتكنولوجية، وإنما هو جزء من تصورات المواطنين فى الحضارات الصناعية فى الغرب. وقد عبر هذا المفهوم عن نفسه فى فكرة "التقدم" السريع والدائم نحو الفردوس العلمى الذى يعيش فيه الإنسان، وقد كان منطق التقدم الدائم وبأى ثمن هو المنطق السائد حتى عهد قريب فى العالم الغربى، بل وفى العالم بأسره.

لاحظ المسيرى أثناء إقامته فى الولايات المتحدة، أن التيار الفردوسى المعادى للتاريخ والأيديولوجيا، الملتزم بفكرة التقدم العلمي؛ هو البناء الكامن وراء كثير من أفكار اليمين أو اليسار. وقد لاحظت أن الإنسان فى الولايات المتحدة يهرب من التاريخ ليعيش فى الفردوس، ولكن، وكما يقول، من يهرب من التاريخ ليعيش فى الفردوس؛ ينتهى به الأمر إلى الجحيم".

أولا: الفردوسية الأمريكية

وقد كتب المسيرى هذه الدراسات حتى ينقل تجربته للقارئ العربي؛ الذى سيلاحظ تركيزه على أوجه تشابه التجربة الأمريكية مع التجربة الإسرائيلية، كما تعرض لتاريخ وجود الأقلية اليهودية فى الولايات المتحدة. وقد شرح فى عدة مواضع أسباب تركيزه على هذا الموضوع، موضحا أن الديانة اليهودية ديانة حلولية تخلط بين المطلق والنسبى، ولا تركز على فكرة البعث فى عالم آخر، وتزخر بأفكار مثل عودة الماشيح آخر الأيام، وهى أفكار تؤكد فكرة الفردوس الأرضى.

وهو ينبهنا دائمًا إلى عدم إنكاره القيمة الإنسانية والإيجابية للحضارة الغربية؛ وهو يعترف بفضل هذه الحضارة على العالم ككل، لكنه اختار خاصية سلبية أساسية فى الحضارة الأمريكية (والحضارة الاستهلاكية عامة) وهى معاداتها للتاريخ.

قارن المسيرى هذا العنصر فى الحضارة الأمريكية بنقيضه فى الحضارة العربية، لا ليفاضل بين الحضارتين، حتى تترسخ فى وجدانه نقاط الخلاف الرئيسية بين نمطنا الحضارى والنمط الحضارى السائد فى الغرب. ويرى أن

إحساسنا بالاختلاف الذى قد يشعرنا بشيء من التفوق الإنسانى، لا بد وأن يشعرنا أيضا بكثير من النقص فى حضارتنا، التى يغلها التاريخ وتقيدها التقاليد، والتى هى أحوج ما تكون للحلم بالفردوس وبالبراءة الأولى حتى يشعر الإنسان بجسده بعض الشيء، ويشعر بنفسه ككيان منفصل.

يعرض المسيرى فى هذا الإطار للبراجماتية الأمريكية ويربط بينها وبين الصهيونية ويحدثنا عما أسماه صهيون الجديدة فى الولايات المتحدة وإسرائيل. مؤكدا على التشابه الشديد للوجدان الأمريكى والصهيونى بل والتطابق بينهما، فكلاهما يرفض التاريخ بإصرار وعناد، أو على الأقل يحوله إلى أسطورة متناهية فى البساطة. وعلى امتداد أربع فقرات يعرض تحليله للعقلية الأمريكية وعلاقتها بالصهيونية على النحو التالى.

صهيون الجديدة فى الولايات المتحدة وإسرائيل: على الرغم من أن الحضارة الأمريكية لا يزيد عمرها عن بضعة قرون، بينما تتباهى الحضارة اليهودية الإسرائيلية بتاريخ قديم قِدمَ الإنسان. ولعل أهم أوجه التشابه بين الوجدانين أن كليهما يرفض التاريخ بعناد وإصرار، أو على الأقل يحوله إلى أسطورة متناهيه فى البساطة.

يمكننا القول إن الوجدان البيوريتانى يرفض التاريخ المسيحى كله، بل يرفض أية رؤية تاريخية على الإطلاق. ولا يزال أثر هذا التصور البيوريتانى واضحًا على الوجدان الأمريكي؛ فالرفض الكامل للتاريخ يظهر بصورة متكررة فى الأعمال الأدبية والفنية الأمريكية، مثل قصائد إيملى ديكنسون، وأشعار والت ويتمان شاعر الديمقراطية الأمريكية. والرفض البيوريتانى الأمريكى للتاريخ الأوروبى - فيما يرى - يقابله الرفض الصهيونى الإسرائيلى للتاريخ اليهودى

فى الدياسبورا (الشتات) فالصهاينة يرون أن الوجود اليهودى فى أى حضارة غير يهودية ظاهرة شاذة وعلامة على المرض الروحى، ولذلك فهم أيضا يعودون إلى (البساطة الأولى) أيام كان اليهود يعيشون ككيان قومى مستقل فريد لم تدخل عليه الشوائب (التاريخية) المختلفة، غير اليهودية.

ويمكننا أن نستنتج من تحليلات المسيرى للعقلية العملية الأمريكية والصهيونية ومقارنته بينهما بعض الاستنتاجات على النحو التالي:

1- تسيطر عقلية الريادة على كل من الصهاينة والأمريكيين؛ فالبيوريتانيون (اكتشفوا) أمريكا ثم انتشروا فيها عن طريق إنشاء مستعمرات ذات طابع زراعى عسكرى. والمستوطنون الصهاينة (اكتشفوا) فلسطين واحتلوها بنفس الطريقة. وعقلية الرائد عقلية عملية تفضل الفعل على الفكر، والنتائج العملية على الاعتبارات الخلقية، إنها عقلية الكاوبوى (وهو شخصية تعشقها الجماهير الإسرائيلية التى تدمن الأفلام السينمائية من جميع الأنواع).

2- ولعل وجه الشبه الرئيسى بين الوجدانين الأمريكى والصهيونى الإسرائيلى هو العنف العنصري؛ فرفض التاريخ نتج عنه تعامٍ عن الواقع وتجاهل لكل تفاصليه.

3- وليس من قبيل المصادفة أن شعار "أرض بلا شعب، وشعب بلا أرض" قد تبناه كل من البيوريتانيين والصهاينة، وليس من قبيل المصادفة أيضا أن المجتمعين الإسرائيلى والأمريكى من أكثر المجتمعات عنصرية سواء من ناحية الواقع الاقتصادى أو البنية الحضارية.

وعلى هذا فإن من اليسير على الشعب الأمريكى فهم العقلية الإسرائيلية والتعاطف مع الشعب الإسرائيلى وقيمه اللاأخلاقية من عنصرية وعنف، نظرًا للتشابه بين وجدان الشعبين. إن الشعب الأمريكى وقادته الذين تسيطر عليهم عقلية الرائد والكاوبوى لا يفهمون سوى منطق القوة، ولا يعترفون إلا بالنتائج العملية المباشرة، لذلك فالإعلام الذى تسانده قوة أو وضع قائم بالفعل ما هو إلا دعوة للأخلاق الحميدة لن ينصت لها إلا ذوو النوايا الطيبة، وحتى هؤلاء سينسونها وينسوننا بعد دقائق.

فابريكة الإنسان الجديد: من أوجه التشابه الرئيسية بين المجتمعين الإسرائيلى والأمريكى، أن كلا منهما مجتمع استيطانى يتكون من المهاجرين الذين يتوجب عليهم أن يطرحوا هويتهم القديمة ليكتسبوا هوية جديدة بمجرد وصولهم إلى نيويورك أو حيفا. واكتساب الهوية الجديدة هو مشكلة المشاكل بالنسبة للمجتمعات الاستيطانية الرافضة للتاريخ وللتراث، والتى تفبرك [تزيّف] "تراثًا جديدًا" يدور حول أسطورة بسيطة يؤمن بها الإنسان الجديد، فأمريكا استحدثت أسطورة "آدم الديموقراطى الجديد". يخبرنا المسيرى أنه حينما ذهب إلى نيويورك عام 1971م، قابل جماعات قومية متنافرة أو مواطنين حددت هويتهم بشكل قومى ضيق، فهم سود أو يهود أو أيرلنديون.

وتتسم كتابات المسيرى بالمزج بين الأدب والنقد والفلسفة، والمسيرى مثلما يفعل الفيلسوف السلوفينى المعاصر سلافوى جيجك، يضمن تحليلاته لبيان وجهة نظره الأفلام والمسرحيات التى تعبر عن العقلية الأمريكية. يقول: وقد شاهدت عددًا من الأفلام الأمريكية الجديدة التى تبدو فيها العنصرية واضحة، وتؤكد الانتماء القومى لشخصياتها. ومنها الأفلام التى تؤكد تفرد اليهود، مثل

فيلم "عازف فوق السطوح". ومن الأفلام العنصرية الأخرى التى شاهدتها فيلم "القط فريتز"، وهو فيلم جميع شخصياته من الحيوانات، ومن بين القطط التى تلعب الأدوار الرئيسية يوجد قط بروتستانتى وقطة يهودية. وشاهدت أيضا فيلم "بتى سووب" الذى يروى قصة استيلاء الزنوج على شركة إعلانات أمريكية والمفارقات التى تنتج عن ذلك، وفيلم "مارجو" الذى يسخر من الكنائس البروتستانتية فى جنوب الولايات المتحدة. ويخلص مما تقدم إلى أن الكل الأمريكى المتجانس لا وجود له، فالإنسان الجديد البرئ من الشر والتاريخ والمعرفة لم يقدر له أن يخرج من البوتقة مبتسما كأنه فى إعلان تليفزيونى.

لغة التعامل مع الواقع: ولأن الوجدان الأمريكى يمرح فى براءته الأولى غير مثقل بالتاريخ؛ نجد أن الأمريكى لا يؤمن بأية مقدسات أو حرمات أو طقوس، كما يبين المسيرى، فكل شيء بالنسبة له خاضع للبحث والتجزؤ، كأن الكل الحى يعادل جماع أجزائه الميتة. إن الوجدان الأمريكى هو حقا وجدان الرفض للتاريخ والتراث، بل وأى فكر مسبق عن الواقع؛ وجدان تسيطر عليه الفلسفة البراجماتية أو الذرائعية سيطرة كاملة.

هذه السيولة التامة جعلت من المجتمع الأمريكى مجتمعًا علمانيًا بمعنى الكلمة، فلا تسيطر عليه أية تصورات كلية عن طبيعة الإنسان والكون. وعلمانية المجتمع الأمريكى الكاملة، وتحرره من الوعى الأخلاقى التاريخي؛ جعلت العقل الأمريكى ديناميًا ومتحررًا إلى أقصى الحدود، ومتطلعًا إلى معرفة كل شىء، بغض النظر عن الاعتبارات الخلقية أو الجمالية، أو حتى النتائج العملية أو الإنسانية لهذه المعرفة. إن المجتمع الأمريكى مجتمع ذرائعى لا يشغل نفسه بالحقيقة النسبية التاريخية، ولا يبحث إلا عما يزيد من راحته وهنائه الماديين.

فالرؤية البراجماتية بجعلها "النجاح" المعيار الوحيد للحكم على أى شىء وبإلغائها التاريخ والتراث؛ جعلت الحقيقة الوحيدة المقبولة هى الحقيقة السائدة، أو الحقيقة التى تسهل لنا التعامل مع الواقع كما هو، وليس كما ينبغى أن يكون، وهى لهذا رؤية مغالية فى المحافظة. والمنطق الثورى، كما يرى المسيرى، يفترض دائمًا وجود تناقض جدلى بين ما هو قائم وما ينبغى أن يكون. هذا الجدل قد صفى تمامًا فى الفكر البراجماتى، وحل محله جدل دائرى زائف تسيطر فيه الأشياء والماديات المصمتة على عقل الإنسان، فالمطلوب فى الإطار البراجماتى الضيق هو أن يتعامل المرء بنجاح مع الواقع. إن البراجماتية رؤية مادية لا روح فيها ولا حياة، فهى تفترض خضوع عقل الإنسان للأشياء وحدودها، ولا تسمح لهذا العقل بتخطيها، وتفترض عدم وجود ذات إنسانية مركبة تحمل عبء وعيها التاريخى فى مقابل موضوع يكتسب فحواه ودلالته من الإدراك الإنسانى المركب له، وإنما يوجد شيء يخشع له الإنسان فى صمت كأنه أمام وثن. إن ما ينقض البراجماتية، لدى المسيرى، هى الرؤية التاريخية الشاملة؛ وهى رؤية لا يمكن إلا للعقل البشرى الواعى الخلاق الوصول إليها، فهو وحده القادر على إدراك الرؤى المركبة والمختلفة كيفيا عما هو كائن.

فلسفة الكاوبوى والعنف البرجماتي(*): ويخبرنا المسيرى بنقطة البداية فى تفكيره حول الفلسفة الأمريكية والتى ترتبط فى ذهنه بالعنف الذى لا عقل له. يقول: يبدأ كالن الفيلسوف بطرح التقاليد جانبا، التقاليد الخاصة بطرق التفكير وعادات الحياة؛ حتى يؤكد استقلالية الفرد وحقه فى إحراز النجاح ودرجة التميز التى تقع داخل مجاله، حسب تصوره، وبجهوده الخاصة، وحسب درجة المخاطرة التى يخوضها أثناء صراعه، الذى لا نهاية له فى أن يعيش فى عالم

متغير لم يخلق من أجله، العالم الذى لا ضمان فيه لأى شىء. لقد كان جيمس يؤكد فى مذكراته وأحاديثه أنه سيقوم بأداء واجبه، مؤملا أن الأشياء الخارجية هى الأخرى ستقوم بأداء واجبها حتى يعم التناسق، ولكن دون أى ضمان أنها ستفعل. وغياب الضمان، حسب تصوره، هو جوهر التجربة الإنسانية الحقة، إذ لا بد وأن ينطوى موقف الإنسان فى الحياة على عنصر من التوتر النشط، فنحن، حسب تصور جيمس، لو آمنا بفكرة ما لأننا شئنا ذلك، فهذا ليس بالضرورة "خداعا"، فالواقع هو رؤيتى وقناعتى، وما العالم سوى تيار من التغير الذى لا نهاية له. ونحن الذين نقرر هذا أو ذاك. والمعرفة حسب تلك الفلسفة، نسبية وذاتية لا وجود لها خارج أذهاننا، والحقيقة ليست شيئًا موجودًا فى الأفكار والرؤى ذاتها، وإنما هى شىء يحدث لها أثناء استخدامنا إياها فى المواقف العملية المختلفة.

هذا العالم البراجماتى الهادئ العملى، عند المسيرى المفكر العربى المسلم، إن هو إلا عالم نيتشوى داروينى يمور بالتغير، الذى يجرف كل شيء فى طريقه إلا العبقرى، إنه ولا شك عالمٌ البقاءُ فيه للأكثر عبقرية أو للأصلح. ونحن لا نبالغ إذا قلنا إن هذا هو جوهر رؤية جيمس للإنسان، فالإنسان حسب تصوره هو الحيوان الوحيد الذى يفترس أبناء نوعه، فقد تكيف إلى الأبد مع حالة الحرب، ولا يمكن لسنوات السلام، مهما طالت، أن تمحو من الوجدان الإنسانى الرغبة فى الحرب. "لقد ولدنا كلنا لنحارب"، بل إن الحرب هى الطبيعة البشرية فى ذروتها. وما سمو العقل بين سائر البشر إلا نتيجة الرغبة فى السيطرة، أن تذبح الآخرين أو تُذبح.

ينتمى جيمس لنمط من المفكرين الذى يضعون الإنسان أمام خلفية طبيعية، مسقطين الخلفية التاريخية، وإذا استعرضنا آراءه، لوجدنا أن الخط الرئيسى فيها هو نزع الإنسان من سياقه التاريخى. فهذا الإنسان الذى يعيش فى خطر، فى عالم دائم التغير لا ضمان فيه، هذا الفرد الذى يفعل ما يشاء، ولا يعرف إلا ما يجرب ولا يوجد داخل نسق متكامل من القيم والافتراضات، يتطور حسب قوانين تشبه قانون تطور الطبيعة.

يظهر فى كتابات جيمس الرائد الأمريكى أو الكاوبوى المؤمن بقدراته الخارقة للعادة على إخضاع أى شىء، وعلى غزو البرية العذراء. ويؤكد كالن، تلميذه الصهيونى، أن موقف أستاذه من الواقع، بل والوجود الأمريكى ككل، يشبه موقف الرائد الأمريكى من عدة وجوه؛ وعلى هذا يؤكد المسيرى أن الرجل الأبيض فى أمريكا هو الرجل البراجماتى بالدرجة الأولى، والسوبر مان الحق، والكاوبوى الذى لا يهاب شيئًا ويبنى بيته بجوار البركان، كما يخاطر بكل شيء فيفقد كل شىء أو يربح كل شىء.

وقد نشأت البراجماتية فى تربة الرأسمالية الناهضة الواثقة بنفسها والمؤمنة بأخلاقياتها، أو لا أخلاقياتها؛ المبنية على التنافس والصراع والفردية. ويرى بعض دارسى البراجماتية أن إنكار الأمريكيين لقيمة التاريخ يرجع إلى أنهم نشأوا فى العالم الجديد وليس فى العالم القديم. هذه النزعة اللاتاريخية اللاأخلاقية المثالية/ العملية التى تسمى البراجماتية والصهيونية تظهر فى صفحات كتاب البراجماتى الصهيونى كالن "المثاليون فى مأزق". إذ يلاحظ كالن العلاقة الوجدانية الوثيقة بين إسرائيل والولايات المتحدة، بل والتشابه البنيوى بينهما، فهو فى بداية كتابه يؤكد أن كلا من إعلان استقلال إسرائيل

والولايات المتحدة، هما تعبير عن مسيرة الإنسان نحو الحرية، ونحو مزيد من التقدم. وعالم كالن مثالي/ عملى براجماتى حتى النخاع، فحق اليهود فى فلسطين أمر منطقى للغاية، بسبب شعورهم القوى والجارف بمركزية إسرائيل فى حياتهم.

ولكن قبل أن يواصل المسيرى رحلته مع كالن، يعرض للجانب الآخر للمطلق البراجماتى وهو المطلق الموضوعي؛ إذ يبدو أن طريقة الإدراك البراجماتى تؤدى إما إلى هذا أو إلى ذاك فى ذات الوقت. فالبراجماتية، فلسفة الإرادة المطلقة، تدعى أيضًا أنها تؤمن بالحقائق الموضوعية، والحقائق وحدها؛ التى لا تتقبل النقاش. وقد يبدو أن هناك تباينًا واضحًا بين المطلق البراجماتى المثالى والمطلق البراجماتى الموضوعى، وبقليل من التمحيص نكتشف أن المثالية هى الوجه الآخر للموضوعية الميكانيكية.

إن الرصد البراجماتى الموضوعى للواقع لا يختلف كثيرًا عن التحليق المثالى فوقه، فكلاهما الغرض منه تذويب الواقع حتى يصبح لا اتجاه له. والدارس للدعاية الصهيونية يجد أنها تستند إلى تبريرين: أحدهما مغال فى المثالية (حق اليهود الأزلى فى العودة ورغبتهم فى ذلك)، والآخر عملى مغال فى العملية (سياسة الأمر الواقع)، وكلاهما يتجاهل الوجود التاريخى لفلسطين وشعبها. وطريقة الطرح الصهيونية- البراجماتية تفتح الباب على مصراعيه للعنف، فاسم إسرائيل كما يخبرنا البراجماتى المتصوف يعنى المتصارع مع الرب، فهو شعب يعيش فى صراع دائم مع الطبيعة القاسية من رمال وتلال ومستنقعات يواجهونها بنفس الإيمان الذى يواجهون به الطبيعة البشرية

المعادية لهم؛ طبيعة جيرانهم (من العرب) الذين يكنون الكره لهم وينوون تحطيمهم.

والبراجماتى الصهيونى قادر على الألاعيب الديالكتيكية إن كانت فى مجال التبرير؛ فهو يقرر أن جيش إسرائيل جيش دفاع فحسب وخير دفاع عن فردوس إسرائيل هو الهجوم على جميع الجبهات. ويلاحظ كالن، بقلب براجماتى مبتهج مرة أخرى، أنه لم يقابل أى فتى أو فتاة لا يتطلعون إلى الخدمة العسكرية، كما أنه، وهو المرن العملى، يخبرنا أنه يمكن تجنيد الاحتياط فى ساعات قليلة.

الإسرائيليون إذن مرنون استجابوا لنداء البراجماتية الحار للتغير. والعرب؟ يرى كالن أن الأمل الوحيد هو تغييرهم أيضا. وكالن لم يفقد الأمل فينا بعد، فهو يرى أن العرب قد بدأوا بالفعل فى التغير بمساعدة الإسرائيليين. ويدلل على ذلك بأن الإسلام آخذ فى الاختفاء أو فى التحول الذى هو بمثابة الاختفاء.

يؤكد كالن أنه لا يوجد شعب عربى وإنما شعوب متحدثة بالعربية، وما يسمى بالعروبة ليس إلا ردة فعل للنهضة الصهيونية، ولم يخلق جامعة الدول العربية سوى الرشاوى البريطانية، ولا يوَحِّدُ البلاد العربية سوى كراهية إسرائيل. أما الفلسطينى فهو أيضا لا وجود له، لأنه خليط لا نهاية له من كل الأجناس.

وبناء على كل ما سبق يستخلص المسيرى أن كل صفحة من صفحات كتاب كالن تنطق بالعنف البراجماتى تمامًا مثلا كتابات جيمس، فكلاهما ينظر للإنسان من منظور داروينى، وكلاهما يرى الإنسان جزءًا من بيئة طبيعية مما يسقط فالتاريخ والاتجاه. ولكن يظل هناك فارق جوهرى بين براجماتية جيمس

الأمريكية، والبراجماتية الصهيونية. وهو فارق لا يدركه سوى المسيرى فالبراجماتية الأمريكية غير مبرمجة وغير مثقلة بأية أساطير، ولذا فهى براجماتية متسقة مع نفسها، تقف ضد التاريخ ولا تاريخ لها. أما البراجماتية الصهيونية فهى مبرمجة مثقلة بالأساطير والتواريخ المقدسة. ولذا تتحرك الجيوش البراجماتية لكى تؤمن الحدود الواقعية المثالية لآرتس إسرائيل، التى وردت لها خريطتان مختلفتان فى التوراة! لكل هذا نجد أن حدود البراجماتية الأمريكية أكثر اتساعًا وتَحَدُّدا فى ذات الوقت من حدود البراجماتية الصهيونية، فالأولى يحكمها قانون واقعى، هو قانون ضيق غبى، ولكنه مع ذلك قانون، أما البراجماتية الصهيونية فهى مزيج فريد شاذ بين العقليتين العملية والغيبية التلمودية.

يتناول المسيرى فى الباب الثانى من كتابه "عالم السلع الفردوسي"، ويعرض أولا لما يطلق عليه **الخلاص بالسلعة:**

وقبل الحديث عن الحضارة الأمريكية، يذكر المسيرى بعض الجوانب المميزة لنمط الحياة الأمريكية، التى تجعل الأمريكى فريسة سهلة لـ"الاستهلاكية الأمريكية". لقد تنبه اليسار الجديد - الذى يشيد به المسيرى وينتقده - لخطورة الرأسمالية الأمريكية، وهو فى نقده لها لا يركز على استغلاليتها أو عدم كفاءتها الإنتاجية، لأنها ليست مستغلة بالمعنى التقليدى كما أن كفاءتها مشهود لها من الجميع، وإنما ينصب التركيز على استهلاكيتها العمياء التى تغرق الذات، بل إن بعض الجماعات اليسارية لم تعد تستخدم اصطلاح "الرأسمالية"، وتستخدم بدلا منه اصطلاح "الاستهلاكية"، باعتبار أن ما يهدد العامل الأمريكى الآن ليس قلة السلع بل وفرتها، والوعى الزائف الذى تنتجه

هذه الوفرة. واليسار الجديد لم يحد أبدًا فى رؤيته الجديدة عن الفلسفة الماركسية، فنقد ماركس للرأسمالية لم ينصب على استغلاليتها الاقتصادية بقدر تركيزه على سطحيتها المادية وحتميتها الاقتصادية، وتحويلها إلى شىء، والشىء إلى وثن. اليسار الجديد، فيما كتب المسيرى، لم يحد كثيرا عن فكرة ماركس، وإن استفاد منه بطريقة تنم عن أصالته. لكنه مع ذلك يسار مُفَتَّتٌ ينقصه البرنامج السياسى والأيديولوجية المتكاملة. أى أن اليسار نفسه يتحرك فى ذات الفراغ الأيديولوجى الذى خلقته الرأسمالية والحضارة الأمريكية. فينتهى الأمر بمعظم هذه الحركات اليسارية إلى الإقلال من جرعة الراديكالية وزيادة جرعة الإصلاحية البراجماتى.

ثانيا: الهيبى فى الفردوس:

ومقابل البراجماتى الذى يسعى للنجاح، يقدم المسيرى النموذج المقابل وهو الهيبى المتمرد. وثورة الهيبى ثورة فردية محضة، إذ يرفض المتمرد المجتمع وحدوده ومقدساته، ويدير ظهره لفكرة النجاح على الطريقة البورجوازية ويقرر أن يفشل، ففى فشله ضرب من التحدى لكل أهداف المجتمع الرأسمالى وآماله. إن الهيبى تجسيد لأسطورة "الإنسان الفاشل" وهو الرفض المحسوس والشخصى لأسطورة "الإنسان العصامي"، ولكل ما ترمز له من تقديس للملكية الفردية ونكران للسعادة الإنسانية. يرى المسيرى أنه إذا كان التفوق عند الإنسان الناجح هو الاستهلاك الذى لا ضمير له ولا روح، فالهيبى يحيا حياة بسيطة تجعل من الاستهلاك وكل السلع الرأسمالية، بل وكل الإنجازات التكنولوجية، أمورا غير ذات بال.

يقارن المسيرى بين نموذجين: العصامى والمتمرد، وإذا كانت حياة الإنسان العصامى فردية خالية من الطقوس والمعنى، فحياة الهيبى جماعية يحكمها تفكير قبلى وآلاف الطقوس التى تضفى معنى على حياتهم، طقوس تذكرنا بالعبادات القديمة قبل ظهور التجارة. يستشهد المسيرى بنماذج وأمثلة متعددة من الشعر والأدب والمسرح والسينما ليؤكد نقده للحضارة الأمريكية، فهو يستشهد بفيلم "وود ستوك" الذى يقدم صورة واضحة لهذه القبلية.

ويرى المسيرى أننا إذا تأملنا التراث الأدبى الأمريكى، فسنستكشف أن والت ويتمان كان هيبيًا من الدرجة الأولى؛ فقصيدته الشهيرة "أغنية نفسي" تحتفى بذات الشاعر السلبية التى تحب الخير والشر، والتى تقبل كل شىء دون تمييز، والتى تعشق الطفو مع الناس فى المدينة. ويذكر أيضا الهيبية البيوريتانية، الشاعرة إميلى ديكنسون، التى اعتزلت الناس وارتدت ثوبًا أبيض وسكنت فى عالم مأهول بالمجردات الميتافيزيقية. وهنرى ديفيد ثورو الذى رفض دفع الضرائب المقررة عليه احتجاجًا على محاولة القوات الأمريكية ضم تكساس (التى كانت لا تزال تابعة للمكسيك).

وسيطرة حساسية الفردوس تظهر أيضا فى التيار الأدبى الأمريكى، الذى ينادى بأنه لا جدوى من تقويم الفن أو حتى محاولة فهمه، لأن الهدف الأساسى من قراءة العمل الأدبى هو تجربته بشكل مباشر دون تدخل الوعى الإنسانى. ويستشهد برأى سوزان سونتاج، إحدى الناقدات الأمريكيات المحدثات، التى ترى أن الفن ليس إلا شكلا من أشكال السحر، ووسيلة لممارسة طقوسه. وفى مطلع كتابها "ضد التفسير" تتحدث عن حالة البراءة الفردوسية الأولى، قبل

ظهور التاريخ والوعى، وقبل أن يحتاج الفن إلى تفسير أو تبرير، فاستجابة المتلقى آنئذ كانت دائمًا استجابة مباشرة غير واعية.

ويعرض المسيرى فى الفقرة **ثالثا: أهل يسوع، أو مسيحيو الطرقات:**

ويرى أن من أهم الحركات الفردوسية السائدة فى [الستينيات] فى الولايات المتحدة حركة تعرف باسم "أهل يسوع" أو "مسيحيو الطرقات". وهذه الحركة خليط غريب من المسيحية والهيبية، فأهل يسوع مثل الهيبى لا يضمهم تنظيم واحد أو حتى عدة تنظيمات، وإنما يجتمعون فى منازل وجماعات يطلق عليها اسم "البيوت المسيحية". وحركات البعث الدينى ليست غريبة على الحضارة الأمريكية، فالولايات المتحدة بدأت ككومنولث دينى، وتخلل تاريخها مصلحون دينيون عديدون. لكن كل هذه الحركات، على عكس حركة الإصلاح الدينى فى عصر النهضة، ليس لها طابع طبقى أو اجتماعى واضح أو مستتر، وليس لها أية أبعاد راديكالية حتى بالمقاييس الأمريكية، فهى لا تطرح رؤية متكاملة مختلفة عن الرؤية الدينية السائدة كما فعل مارتن لوثر؛ الذى بشر بطريقة فردية للخلاص، تختلف فى بنيتها ومحتواها عن مفاهيم العصور الوسطى الكاثوليكية.

ويرى المسيرى أن معظم حركات البعث الدينية الأمريكية الأخرى علاقتها بالواقع واهية أو منعدمة، وهى لا تقدم رؤية متكاملة مكتفية بتقديم الحلول العاطفية مثل "الحب" و"التفاهم"، باعتبارها أدوية شافية لأمراض البشرية، إلا أن "أهل يسوع" يبحثون عن أسطورة جديدة تحل محل أسطورة "الإنسان العصامي" الضيقة، وأسطورة "الهيبى الفاشل" المخربة، لذلك فهم يعودون لفكرة الإنسان المسيحى فى بساطته الأولى، ومن ثم يدخلون الحضارة

الأمريكية الاستهلاكية من أوسع أبوابها، باب الرفض الشامل للتاريخ والواقع الاجتماعى.

ويرى المسيرى - منتقدًا هذه الحركة - أن الطمأنينة الداخلية أو النشوة الدينية التى يحققها الإيمان الأعمى الحرفى هى ما ينشده "أهل يسوع"، ولذلك فتجربتهم الدينية الجديدة لا تنتج عنها أية استنارة فكرية، بل يظل المؤمن المنتشى يدور حول نفسه، دون أن يدخل فى علاقة حقيقية مع الواقع أو حتى مع نفسه.

ويتوقف عند تيار عملى قوى يسرى فى الفكر الدينى المسيحى فى الولايات المتحدة، هو البيوريتانيون. فالبيوريتانيون، شأنهم شأن الطوائف البروتستانتية المتطرفة، كانوا يتصورون أن رضا الله عن فرد يجعله يصيب من النجاح المادى والتجارى الشىء العظيم.

الإنسان بين الأشياء والبراءة الأولى

حينما تغمض عينيك فإنك تبصر، لأن الإنسان له بصر وبصيرة، عين حسية ترى الأشياء، وأخرى حدسية تخترق السطح لتصل إلى البنية الكامنة وطبيعة الوجود. ولأننا لا نقنع من الأشياء بسطحها ولا نرضى بالواقع كما هو؛ فإننا دائما نحلم، والحلم بالفردوس، ذروة كل الأحلام، هو أيضا لحظة الكشف الكامل، فالفردوس هو نقطة "النجاح" التى يتحقق فيها كل شيء، وننجز فيها ذواتنا الحقيقية كما نتخيلها؛ متحررة من كل ضغوط اجتماعية وقهر تاريخى.

أ- العقد الاجتماعى الأمريكى/اليهودى

حينما تصل إلى نيويورك، لا يمكنك إلا أن تلحظ الوجود اليهودى فى كل مكان، فنيويورك تضم أكبر تجمع يهودى فى العالم، وهذه حقيقة تحز كثيرًا فى نفوس الإسرائيليين والصهاينة، الذين يصدرون عن فكرة "وحدة الشعب اليهودي"، التى تفترض أن كل يهودى لديه ما يدفعه نحو الفردوس اليهودى فى أرض الميعاد. إن عدد اليهود (الشتات) يفوق عدد يهود إسرائيل بمراحل.

ويفسر لنا المسيرى ذلك بقوله: لقد استقر اليهود فى الولايات المتحدة وتقبلوا وضعهم إلى حد كبير، وقبلوا أسطورة "أتون الصهر" إياها بدرجات متفاوتة. وقد ترجمت هذه الأسطورة إلى ما يسمى بالعقد الاجتماعى الأمريكى/اليهودى، الذى يتلخص فى أن يهودية المواطن اليهودى هى أمر خاص للغاية يمارسه فى المنزل.

ب- تعليم اليهودى الأمريكى

ويعتقد نورمان بودورتز؛ رئيس تحرير مجلة كومنتارى، أنه مرشح، أكثر من غيره، لمعالجة قصة النجاح النموذجية، لأنه ولد فى شرق أوروبا اليهودية من أبوين يهوديين هاجرا من شرق أوروبا. والمهاجرون اليهود إلى أمريكا، كما يخبرنا، تدفعهم رغبة جامحة وشهوة شديدة للنجاح، أى أنهم يبلورون هذا الجانب من الشخصية الأمريكية أكثر من أى فريق آخر، فالنجاح بالنسبة لهم هو كل شىء. فهو يعنى الحصول على المال الوافر والمكانة الاجتماعية اللائقة. إن "يهودية" بودورتز هى التى ترشحه لأن يلعب دور "الأمريكى".

لكن ما هو التعليم اليهودى الذى "يصنع" اليهود، ويفسر معجزة البقاء اليهودى؟ يخبرنا بودورتز أن الغرض منه هو تعميق الإحساس بالهوية اليهودية، بهدف أساسى هو الإبقاء على الكيان اليهودى.

ثانيا: الإسلام كحلم البراءة الأولى فى حياة مالكوم

من الشيء إلى الشيء، هذه هى حركة بودورتز الأفقية. لكن مالكوم يتحرك بطريقة مغايرة تمامًا.

ومالكوم زعيم أمريكى أسود كان اسمه الأصلى مالكوم لتل (أى مالكوم الصغير)، لكنه غير اسمه إلى "مالكوم"، رافضا اللقب الذى أعطاه إياه الرجل الأبيض، ثم غير اسمه بعد ذلك إلى "الحاج مالك" بعد حجه إلى مكة المكرمة، حيث خاض تجربة روحية كان لها أكبر الأثر عليه. وسيرة حياته الذاتية تمدنا بكثير من تفاصيل حياته الثرية التى انتهت باغتياله عام 1965م. ويوضح المسيرى أن الإسلام بالنسبة لمالكوم هو حلم البراءة هذا، فقد زوده بإطار مثالى حرره من أخلاقيات وافتراضات مجتمعه العرقية، وهى افتراضات وأخلاقيات كان عليه تقبلها برغم أنه فريستها وضحيتها.

ويجيب عن سؤال طرحه عن "ما هو سبب اختياره للفظ "حلم البراءة" لوصف العالم العربى الإسلامى الذى شاهده مالكوم، والإشارة للمعتقدات الإسلامية التى آمن بها فى نهاية المطاف؟" ذلك لأن مالكوم تعامل مع الوطن العربى من منظوره هو كأمريكى أسود يعانى ويلات التفرقة العنصرية، ومن هذا المنظور اكتشف أنه لا يقف فى طريق نمو الإمكانيات الإنسانية للإنسان الأسود، لذلك وجد مالكوم تحقيقًا جزئيًا لحلمه بالبراءة، وبعالم خالٍ من التفرقة

العنصرية. إن أمريكا البيضاء – كما أخبرنا هو – مجردة من هذه الإمكانيات المثالية والإنسانية، فهى ذات نزعة تدميرية خالصة. يقول: "أى أن حلم البراءة الثورى لا يظل مجرد صورة ذهنية رائعة، كما أنه ليس بواقع فردوسى قد يتحقق الآن وهنا، وإنما هو رؤية للحياة الفاضلة يتعامل الثورى من خلالها مع الواقع التاريخى، ويحاول تحقيقها داخل التاريخ ذاته. ولأنه يتحقق داخل التاريخ، فهى لن تحتفظ بصفائها وبراءتها. والعالم العربى الإسلامى، بالرغم من كل توتراته التاريخية، كان بالنسبة لمالكوم تحقيقًا جزئيًا لحلمه بالبراءة، وبعالم يسمو على أمريكا من الناحية الأخلاقية، على الأقل فيما يختص بالعلاقات الإنسانية والعنصرية.

ج- الإسلام

بدأت عملية الاهتداء إلى الإسلام بسلوكيات بسيطة مثل رفضه تناول لحم الخنزير حينما كان فى السجن، واعتياده التوضؤ؛ لكنها انتهت بتبن ثورى لنسق جديد من القيم.

تعرف مالكوم، إبان سجنه، على الإسلام كما فسرته جماعة إليجا محمد (التى تسمى بـ"المسلمين السود")، وآمن بذلك التفسير وشعر بتفوقه الأخلاقى. لكنه برغم ذلك انفصل عنهم فيما بعد وتخطى افتراضاتهم الأخلاقية العنصرية، التى تميز بين السود والبيض لصالح السود هذه المرة؛ فقد كانت تؤمن بمقلوب العنصرية الأمريكية، وبالرغم من مساهمة عقيدة "المسلمين السود" فى تحرير مالكوم وإنقاذه، فقد كانت مثل عناصر الخلاص الأخرى فى حياته قبل إسلامه، عناصر قاصرة أخلاقيًا ونفسيًا عن تحقيق الخلاص الكامل، لهذا السبب يناقش تحول مالكوم إلى الإسلام "الحقيقى" موضحا فى سياق المناقشة كيف تخطى

معتقدات جماعة المسلمين السود. ويرى أن التفاعل الشخصى مع المسلمين قد مكن مالكوم من إدراك الأبعاد الثورية للمفهوم الإسلامى لوحدانية الله. فالبيض الذين يقفون أمام الإله الواحد ليسوا أناسًا بيض البشرة، وإنما كائنات بشرية كاملة. وقد وقف مالكوم أمام "خالق الجميع"، وشعر أنه كائن بشرى كامل. لقد استطاع الشعور بهذا التكامل الإنسانى لأن وحدانية الله تعنى قبول وتساوى البشر كافة أمامه.

المرأة الأمريكية بين التاريخ والفردوس

كان المسيرى يلاحظ نبرة غريبة فى شكوى بعض السيدات الأمريكيات، حتى ظن أن تمردهن ليس موجهًا ضد ظروفهن الاجتماعية أو أوضاعهن الإنتاجية، بل إلى وضعهن البيولوجى ذاته. فثورة تحرير المرأة ذات الجذور الاجتماعية، كما يقول، لفحتها لفحة فردوسية؛ أتت عليها وحرمتها من بعدها التاريخى، وجعلت منها تمردًا فاقدًا الاتجاه والمحتوى والدلالة، وبالتالى ليس له أية فاعلية اجتماعية.

ويقوم بتحليل الجذور الاقتصادية لحركة تحرير المرأة، أولا ثم الحديث عن النزعة الفردوسية.

بهذا المعنى تكون السيدات فى أمريكا مضطهدة مستغلة اقتصاديا، وهى مثل كل الأقليات، تصل إلى وعيها بنفسها فى لحظة من اللحظات الزمنية، وتبدأ فى التمرد والمطالبة بحقوقها كما فعل الزنوج من قبل.

وقبل أن يسترسل فى ذكر أسباب أخرى ساهمت فى ظهور حركة تحرير المرأة فى الغرب، يذكر أن نظام الاقتصاد الرأسمالى ليس مجرد عملية إنتاجية

ميكانيكية تتم خارج الإنسان وبمعزل عنه؛ وإنما هو وضع نفسى وموقف عاطفى وتصور محدد للنفس البشرية، وبما أن الإنتاج مرتبط بنموذج إنسانى محدد، فإن نمط الإنتاج الرأسمالى مسئول عن كثير من السمات التى تسم الإنسان الأمريكى.

ثانيا: تحرير المرأة الأمريكية والفردوس

هذا جوهر الفارق بين نقد المسيرى للحداثة الغربية، ونقد فلاسفة الغرب، وعلى رأسهم مدرسة فرانكفورت؛ ففى حين سلك - رحمه الله - إشكالات الحداثة باعتبارها تجليات وتعبيرات متنوعة عن ظاهرة واحدة، تعاملت مدرسة فرانكفورت – مثلا – مع كل تعبير باعتباره ظاهرة مستقلة بذاتها. لذا، عبر مشروع المسيرى عن رؤية واضحة للإنسان ونسق أخلاقى مطرد منسجم، بعكس اضطراب أصحاب الإضافات المتشظية التى تدور فى دائرة عبثية لا مخرج منها.

مفكرو حركة تحرير المرأة، شأنهم شأن المهيمنين على النظام الرأسمالى؛ يبتعدون عن أى مفهوم للطبيعة البشرية التاريخية، حتى يمكنهم فرض أى تلفيقات فلسفية منطقية، ومن ثم القضاء على أى إمكانية للتسامى.

يخلص إلى أنه ثمة تيار بورجوازى قوى يسرى فى كتابات حركة تحرير المرأة، بل إن حجر الزاوية فى معظم تلك الكتابات هو المفهوم البورجوازى للطبيعة البشرية، فالنظام الرأسمالى قد حول الأشياء إلى سلع بما فى ذلك الإنسان، فالإنسان هو الآخر سلعة تباع وتشترى فى الأسواق حسب قوانين العرض والطلب المطلقة، ومن هنا ظهر مفهوم روسو عن "الإنسان الطبيعي"

الذى يسير فى الغابة وهو يصفر بسعادة شديدة وواضحة، ثم يقرر فجأة أنه من المستحسن إبرام عقد بينه وبين الآخرين لتكوين ما يسمى بالدولة.

والطريف أن حركة تحرير المرأة تنادى بشىء ثم تنتهى بنقيضه (الرغبة فى الفردوس الأرضى تؤدى عادة إلى الجحيم!)؛ فزعماء الحركة ينادون بإلغاء عقد الزواج التقليدى، لتحقيق أكبر قسط من الحرية، وفى الوقت ذاته يدافعون عما يمكن تسميته بـ "عقد الزواج الشامل". وهو عقد يشبه من بعض الوجوه عقد استئجار شقة أو شراء أرض.

ملاحق

مقتطفات عن المسيرى

هؤلاء

قصيدة إلى الدكتور المسيرى

محمد هشام

لن تكون وحيدًا..

هناك الذين رأوا بين كفيكَ

ما ينبغى أن يُرى

والذين اشتَهَوا فى ضواحى نشيدِكَ

غير الذى يُشتهى.

هؤلاء..

يعودون من آخر التُّرهاتِ إلى أول الرُّوحِ

لا يتبعون الخُطى نفسَها، ربما

لا يمرُّون عبرَ دروبكَ أبدًا،

ولا يصلون إلى المنتهى، ربما

لا يرونَ تمامًا، ولكنهم

يَنْشُدون المسافة بين السؤالِ وظلِّ السؤالِ

ويبتسمونَ إليك.

من المستحيل بطبيعة الحال، أن يكتب المرء فى مساحة صغيرة كهذه كلمة تقدير عن عبد الوهاب المسيرى تفيه قدره. فمنذ قابلته كطالب للدراسات العليا فى أحد الفصول التى كنت أُدرِّس لها منذ خمسة وثلاثين عامًا وحتى اليوم، اكتشفت ان تكوينه العقلى وتركيبة شخصيته من أكثر صفاته جاذبيةً وحماسةً وتحديًا.

فى ذلك الوقت، كان هناك دائمًا ذلك النطاق المدهش لاهتمامات "هابو" – وهو لقبه التدليلى - الإبداعية التى تجمع بين الكتب الخيالية للأطفال والموسوعات الثقافية. ويدرك الذين عرفوه من قُرب مثلى كيف يقدِّم المسيرى آراءه فى مختلف القضايا بإخلاص وحماس، دون أن يتخلى عن طيبة طبيعته المتأصلة وروحه الإنسانية وإدراكه الذاتى الذى يتسم بالسخرية والإحساس بالمفارقة، وهو الأمر الذى يجعل أية مناقشة جادة معه تسير على نحو رائع رفيع المستوى، فى حين أنها قد تتحول إلى لكمات وتعبيرات ساخطة إذا ما كانت المناقشة مع روح فظة!

David Weimer

مؤلف أمريكى وأستاذ الأدب الأمريكى السابق بجامعة رتجرز، وكان مشرفًا على رسالة المسيرى لنيل الدكتوراه.

إن اهتمام المسيرى دائمًا يتجاوز السياسة إلى الحضارة، والاهتمام بالعمارة إلى إدراك قواعد العمران ذاته. ولم يكن فى ذلك يمارس نزعة شوفينية تحيزًا لعروبته، بل هو ينطلق من موقف إنسانى يتفاعل مع الآخر فى سبيل الدفاع عن الإنسان ضد المادية الشرسة، لذلك كان رمزًا محترمًا وصوتًا مسموعًا فى الدوائر الأكاديمية الغربية، وظل عبر مسيرته قادرًا على إقامة جسور إنسانية مع الجميع، مخالفين فى الرأى فى داخل ثقافته، ومناقضين للرؤية خارجها.

وفى كتاباته عن التحيز وعن العلمانية ينتقد المسيرى الرؤية الحداثية للعالم، لكنه لا يقف على أرضية تلفيقية محايدة، تهاجم الغلو والرِّدَّة الحضارية وتزعم الاستفادة من مكتسبات الحضارة الغربية، بل هو يقوم- عبر نموذجه الواضح فى تحديد علاقة الإنسان بالكون، ونقده للحلولية والعلمانية المادية-بنقد الحداثة تجاوزًا لها، لا عداءَ معها، أو مناقضة لها؛ وهو بذلك يقدِّم خطابًا تجديديًا إنسانيًا من فوق أرضية الحضارية العربية الإسلامية، يمكن بحق وصفه بأنه خطاب إسلامى جديد، يرتفع إلى المقاصد ولا يغرق فى تفاصيل الفقه، ومن هنا يُعد خطابًا إنسانيًا، صالحًا للتواصل والتفاعل مع العالم والقوى والتيارات الإنسانية المعادية للمادية والمعلوماتية الصلبة.

د.هبة رؤوف

يقف عبد الوهاب المسيرى فى مصافِ المُنظِّرين المبدعين فى مجالى الدين والمجتمع، جنبًا إلى جنب مع أسماء مرموقة من قبيل ابن خلدون وماكس ڤيبر وإميل دوركايم. وكما فعل سابقوه اللامعون، استخدم المسيرى عقلية واسعة المدى، وتعليمًا أدبيًا عريضًا، وطاقة هائلة – كى يقدِّم إنتاجًا نظريًا ثريًا، ويتناول بعضًا من أهم قضايا عصره الثقافية والسياسية.

غالبا ما تختزل المداخل النظرية العظيمة الدين والمجتمع إلى ضدين دياليكتيكين. فهناك مدخل ماكس فيبر المعروف " العقلانى والكارزمى "، ومدخل ترولتش (الكنيسة والطائفة)، ومدخل المدرسة الفرنسية " المقدس والمدنس " . وعلى طريقة متشابهة، علم المسيرى كثيرين منا كيف نميز العواقب الاجتماعية لأفكار لاهوتية كالتجاوز والحلول (الكمون).

لم تقف كتابات المسيرى السياسية عن الصهيونية وإسرائيل وفلسطين عند إضفاء فهم مغاير لتلك القضية، فبفضل رؤيته النظرية العريضة والتاريخية، كثيرا ما حملت كتاباته صفات نبوئية. ففى أوائل السبعينات ، كتب المسيرى على سبيل المثال عن "نهاية التاريخ" بوصفها جوهر الصهيونية، وكان ذلك قبل ما يربو على عقد من السنوات من استخدام فرانسيس فوكوياما لهذا المصطلح، الذى جعل "نهاية التاريخ" مجازًا للسياسة الحديثة. وتنبأ عبد الوهاب المسيرى أيضا بانتفاضة الحجارة فى 1984 قبل سنوات من هبتها، وذلك لأنه أدرك الدرجة التى تصبح عندها " دينامية المستوطنة المكيفة الهواء " مهددة بأسلحة غير قاتلة ومتوفرة وقابلة للتدوير كالحجارة، التى بانتمائها إلى الأرض قالت للإسرائيليين: (لن نبرح، موجودين هنا أبدا)!

الفهرس